Staatliche Bibliothek
Regensburg

Philos 164

SBR069026700353

Ad Bibliothecam Fm Minorum
Conventual. Ratisbon
1792

Logik

und

Metaphysik

von

Johann Georg Heinrich Feder
Prof. der Philosophie auf der Georg = Augustus
Universität.

LANDESBIBLIOTHEK OSNABRÜCK

Dritte vermehrte Auflage.

Göttingen und Gotha,
verlegts Johann Christian Dieterich,
1771.

Vorrede
zur dritten Auflage.

Vermuthlich wird dieß die letzte Vorrede seyn, die ich zu diesem Lehrbuche schreibe; wenn gleich noch mehrere Auflagen davon gemacht werden sollten. Ich will mich daher über einiges erklären, was sich nicht nur auf diese, sondern auch auf die folgenden Ausgaben, wenn ich deren noch mehrere erleben sollte, beziehen wird.

Die gegenwärtige hat nemlich verschiedene Veränderungen; und ich sehe voraus, daß so viele ihrer auch noch folgen mögen,

sie alle von einander unterschieden seyn werden. Damit scheinen viele nicht zu frieden zu seyn, und sie ziehen vielleicht nachtheilige Folgen für den Verfasser, oder wohl auch für die Wissenschaft selbst, daraus. Allein wenn ich es überlege: so dünket mich, daß ich viel mehr zu tadeln seyn würde, wenn ich meine Versuche so, wie sie zuerst beschaffen waren, zu wiederholten malen auflegen ließ; wenn ich mich nicht bemühte, ihre Fehler, die immer einigen nachtheilig seyn können, zu verbessern, und Vollkommenheiten ihnen zu verschaffen, woraus einige Vortheil ziehen können. Wenn man aus einer Wissenschaft sein Hauptgeschäfte machet, bey allen Meditationen, Unterredungen und Arten von Lecture, ihrer eingedenk ist: so vergehn wenig Tage, wo man nicht etwas zum Behufe derselben gewahr wird; hier seine Begriffe erweitern, dort einschränken, wiederum andere vortheilhafter mit einander verbinden, einen Weg leichter, den andern sicherer machen lernt. Die Wissenschaften, die ich bearbeite, haben es mit Begriffen zu thun, die in verwi-

ckelten

ckelten und oft ins unendliche laufenden Verhältnissen mit einander stehen, sie grenzen mehr als andere an Vermuthungen und Dunkelheit. Die Lust kann einen also verlassen, aber gewiß nie die Gelegenheit, in denselben zuzulernen.

Ich bin mir nicht bewußt, daß ich in Hauptbegriffen oder Sätzen meine ersten Erklärungen öfters verlassen hätte. Davor habe ich mich dadurch bewahret, daß ich von vielen Dingen nicht gleich entscheidend, sondern zweifelnd oder fragend, gehandelt habe. Die Veränderungen, die ich zu machen nöthig finde, bestehen daher meist nur darinne, daß die Begriffe deutlicher und bestimmter, dann und wann auch entwickelter werden; daß ein kleines Lehrstück, welches fürs erste nur mit ein Paar Worten berührt war, weil ich seinen Nutzen, oder seinen ganzen Umfang, noch nicht genug eingesehen hatte, ausführlicher eingerückt wird; daß manches weggestrichen wird, was in polemischer Absicht ehemals wichtig seyn konnte, nach und nach aufhöret es zu seyn; oder was von einem noch

nicht genug geläuterten Dogmatismus oder dem Geschmack am witzelnden Ausdrucke, oder dem aus Mangel der völlig deutlichen Einsicht herrührenden und das Leichte schwer machenden Aftertiefsinn, herkam. Gleichwie ich nun nicht zweifle, daß ich Veränderung von allen diesen Arten, sonderlich von den ersten, zu machen, noch mehrmalen Anlaß finden werde: also ist insbesondere noch eine Art der Verbesserungen und Zusätze, die mir beständig etwas zu thun geben wird.

Ich habe durch meine mir etwas schwer gewordene bisherige Erfahrung gelernt, daß die litterarische Kenntniß seines Faches dem Philosophen so nöthig ist, als jedwedem andern Gelehrten. Es hat zwar philosophische Schulen gegeben, die mit ihrer eigenen Metaphysik und Logik alles auszurichten, zu erfinden und zu ergänzen glaubten, die dem, was andere Gelehrsamkeit nannten, öffentlich genug Hohn sprachen, und ihre Lehrlinge zu keiner, oder nur einer sehr eingeschrenkten, zum Theile auch sehr sonderbaren, Litteratur anführten.

ten. Ich kann meinen Lehrern diesen Vorwurf keinesweges machen. Aber viele der nützlichsten Schriften lernte ich doch erst nach und nach durch andere Veranlassungen kennen und gebrauchen. Ich nahm mir daher vor, auch von der Seite meine Lehrbücher so brauchbar zu machen, als mir möglich ist; nicht, viele Schriften, gelesen, oder ungelesen, bey Haufen anzuzeigen; sondern wie ich einen interessanten Punkt in einem merkwürdigen Buche mit vorzüglicher Gründlichkeit, oder ausnehmender Spitzfindigkeit ausgeführt, oder bestritten, oder überhaupt angesehn fände, solches an seinem Orte anzumerken; um, so viel sich thun lässet, vor einseitigen Vorstellungsarten und unvollständigen Erkenntnißgründen zu bewahren. Bey den Hauptlehren wünschte ich wohl den Ursprung und Fortgang derselben entdecken, und durch die Anzeige der Schriftsteller in chronologischer Ordnung vorlegen zu können. Ob ich aber gleich zu dieser ganzen litterarischen Arbeit, an dem Orte, wo ich zu seyn das Glück habe, theils durch Beyspiele aufgemuntert, theils durch

einen reichen Vorrath von Hülfsmitteln, geschickt gemacht werde: so verspreche ich doch nichts vollständiges darinne zu leisten. Dazu habe ich in der That die Neigung nicht; und meine vorherangezeigte Hauptabsicht wird auch durch weniger erreicht werden können. Unterdessen wird dieses eine von den Quellen der Veränderungen bey meinen Lehrbüchern bleiben.

Ein Einwurf kann wider alle diese Entschuldigungen gemacht werden; nemlich daß man mit der Ausgabe seiner Schriften warten sollte, bis man ausgelernt hätte. Allein dieser Einwurf wird in vielen Fällen mit Grunde widerlegt werden können, ohne andere, als edle und gemeinnützige, Zwecke des Schriftstellers dabey vorauszusetzen. In Ansehung der Lehrbücher aber scheinet mir dasselbe am leichtesten zu seyn. Ihre frühe Ausgabe setzt allerdings eine gewisse Vollkommenheit voraus, wenn sie vernünftig seyn soll. Aber wenn man zu lange damit warten wollte: fiele dann nicht der Hauptzweck derselben weg?

Vorrede.

Nun nur noch etwas weniges von den Veränderungen dieser dritten Ausgabe. Es sind ihrer zwar viele. Aber sie sind alle von der Art, daß sie denen, die über diese neue Ausgabe Vorlesungen hören wollen, die alten nicht unbrauchbar machen. Die Ordnung der Hauptstücke und Paragraphen ist immer dieselbe geblieben; ob ich gleich der letzteren etliche mehr gemacht habe. Nemlich zween in der Logik nach dem §. 36; um die Untersuchungen über die Vermischung unserer Empfindungen zur Erzeugung gewisser zusammengesetzter, obgleich einfach und ursprünglich scheinender Urtheile, die schwerste Untersuchung, nach meinem Bedünken, die in der Logik vorkömmt, und die über den Ursprung und die Gründe der allgemeinen Urtheile, etwas deutlicher und lehrreicher anzugeben; und einen gegen das Ende der Kosmologie, wo ich die in den Schriften der Philosophen immer mehr vorkommenden Gesetze der Stätigkeit, der Sparsamkeit und der Erhaltung, nebst einigen sie erläuternden Schriften, anzuzeigen für nöthig geachtet habe. Noch ist in der Monadologie ein Paragraph aus dem ge-

worden, was vorher eine, die Sache obenhin berührende, Anmerkung war. Ich vermuthe, daß einige seyn werden, welchen die da eingerückten Grundzüge der Leibnitzischen Metaphysik unnütze zu seyn; andere, denen sie am unrechten Orte zu stehen scheinen möchten. Bey beyden kann mich vielleicht meine Absicht rechtfertigen. Hier wie an mehrern andern Orten der Metaphysik ist es, nach meinem Bedünken, nur darum zu thun, die nöthige historische Kenntniß dessen, was mit Auffsehen gelehrt worden ist, und noch von vielen hochgehalten wird, zu geben; und dabey allenfalls den Verstand in Beurtheilung speculativer Ideen zu üben. Wenn man einmal in die Leibnitzische Monadologie eingegangen ist: so muß man mit fortgehen; oder man begreift gar nicht, wie Leibnitzens grosser Geist auf so etwas hat verfallen, und wie es andere grosse Männer haben bewundern können. Nimmt man es aber im Ganzen: so sieht man wenigstens, was ein scharfsinniger und witziger Kopf ausrichten kann, wenn er gemeine Wahrheiten, oder Wahrscheinlichkeiten,

und

und solche, die interessiren, mit speculativen Ideen in eine natürliche und nothwendig scheinende Verbindung zu bringen weiß. Ueberhaupt glaube ich nicht so sehr an die Nothwendigkeit der strengen Beobachtung derjenigen Ordnung in den philosophischen Wissenschaften, die in einer durch und durch vollständig zusammenhängenden und demonstrativen Wissenschaft, wie die reine Mathesis, möglich und nützlich ist; daß ich nicht eine Abweichung davon zu machen, um einer andern Absicht willen mich leicht entschlösse. So weiß ich z. B. wohl, daß die Speculation über die möglichen Arten der denkenden Substanzen (Met. §. 52. 53.) in gewisser Rücksicht auch anderswo stehen konnte. Allein hier ist sie mir eine Gelegenheit, nach dem ängstlichen Streite, über die Freyheit, meine Zuhörer mit heiterern Ideen zu unterhalten, ehe wir zu der spitzfindigen Beurtheilung der Hypothesen von dem Grunde der Harmonie zwischen Seele und Leib übergehen.

Endlich

Vorrede.

Endlich muß ich noch anzeigen, daß der Grundriß der philosophischen Geschichte, der sonst vor diesem Lehrbuche der Logik und Metaphysik stund, deswegen weggeblieben ist; weil ich im Begriff bin, ihn vollständiger auszuarbeiten, so daß er füglich abgesondert erscheinen kann.

Göttingen, d. 12. Sept. 1771.

Inhalt.

Inhalt.

Vorbericht.

Von der Philosophie und den Philoso- Seite
phischen Wissenschaften überhaupt. 3

Logik.

Vorbericht. — — 17

Erst. Hauptst. Erst. Abschn. Von
der Seelenlehre überhaupt. — — 20

Zw. Abschn. Von dem Erkenntniß-
vermögen und den dahin zu rechnenden
Fähigkeiten der Seele. — — 30

Drit-

Inhalt.

Dritter Abschn. Abrth. I. Von den mancherley Arten der Ideen, und ihrem Ursprunge. — — Seite 51

Abrth. II. Von der Adsociation der Ideen. — — 60

Abrth. III. Von der Sprache. — — 70

Abrth. IV. Von den Urtheilen und Sätzen. — — 79

Abrth. V. Syllogistik. — — 98

Zweytes Hauptst. Erst. Abschn. Von der Wahrheit und der Erkenntniß derselben überhaupt. — — 118

Zweyt. Abschn. Von den Quellen der Wahrheit und den Gründen der Zuverläßigkeit bey den verschiedenen Arten der Erkenntniß. — — 140

Dritter Abschn. Von den allgemeinen Quellen der Irrthümer. — 172

Dritt. Hauptst. Erst. Abschnitt. Allgemeine Regeln zur Erforschung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums.

Inhalt.

Zw. Abschn. Vom rechten Gebrauche der sinnlichen Erkenntniß. Seite 109

Dritter Abschn. Regeln für die Meditation. — — 202

Vierter Abschn. Von der Lecture. — 215

Fünft. Abschn. Von der Unterredung und der Lehrart. — — 226

Geschichte der Logik. — 231

Metaphysik.

Vorbericht. — — 243

Erst. Hauptst. Erst. Abschn. Entwickelung des allgemeinen Begriffes von einem Dinge. — — 247

Zw. Abschn. Abth. I. Von der Caussalverbindung. — — 281

Abth. II. Von der Verknüpfung nach Zeit und Raum. — — 301

Abth. III. Von der Identität der Dinge. — — 309

Zw. Hauptst. Erst. Abschn. Monadologie. — — 312

Inhalt.

Zw. Abschn. Metaphysische Körper- Seite
lehre. – – – 336
Dritter Abschn. Pnevmatologie – 346
Vierter Abschn. Von dem vollkom-
mensten Wesen. – – 381
Dritt. Hauptst. Kosmologie. – 402
Geschichte der Metaphysik. – 421

Natürliche Theologie.

Vorerinnerung. – – 433
Erst. Hauptst. Erst. Abschn. Von
der Existenz Gottes. – – 435
Zweyt. Abschn. Weitere Entwicke-
lung des Begriffes von Gott in Rück-
sicht auf die Gründe seiner Realität. – 448
Zw. Hauptst. Von dem Verhältnis-
se, in welchem Gott und die Geschö-
pfe mit einander stehen. – 464
Geschichte der natürl. Theologie. – 483

Vor-

Vorbericht

von

der Philosophie

und den

philosophischen Wissenschaften

überhaupt.

Fragmente über die N. D. Litt. III. Samml. S. 107.

Die Weltweisheit, die von eigensinnigen Bestimmungen anfängt, sich hernach sogleich hinter barbarische Kunstwörter versteckt, um ihren vorangesetzten Eigensinn zu beweisen, ist nicht meine Muse. Denn sie verachtet den gemeinen Verstand, dessen Worte sie verwirft: sie hat sich aus der Sphäre des Lebens in die Sphäre der Katheder versetzet. — — Aber die Weltweisheit ist die Abgöttin meines Herzens, die zuerst den sinnlichen Verstand leitet, sich zu seiner Sprache herabläßet, mit ihm gehet, und ihm endlich in der Sphäre der Vernunft mit allem Glanze der Deutlichkeit erscheint, und verschwindet.

Vorbericht

von der Philosophie und den philosophischen Wissenschaften überhaupt.

§. 1.

Vorläufiger Begriff von der Philosophie.

Es giebt nicht leicht Worte, die in so verschiedenen Bedeutungen genommen würden, als die Namen der Philosophie und des Philosophen. So schön diese Namen an sich klingen: so viel nachtheiliges enthalten jedoch die Begriffe, die manche damit verknüpfen. Das macht der Mißbrauch und die Vermengung desjenigen, was zufällig nur sich einfindet, mit

dem, was eigentlich die Sache ausmacht. Auch geben die Philosophen bisweilen selbst eine solche Erklärung von ihrer Wissenschaft, nach der es schwer wird, sich den richtigen Begriff von ihr zu bilden. Ich glaube der wahren und allgemeinen Bedeutung des Wortes **Philosophie**, in so fern es einen Theil der Gelehrsamkeit bedeutet, am getreuesten zu bleiben, wenn ich darunter die **Wissenschaft von allgemeinen und nützlichen Vernunftwahrheiten** verstehe. Indem ich sie eine **Wissenschaft** nenne: so unterscheide ich sie von der gemeinen Erkenntniß, die nicht gründlich, oder nicht zusammenhängend ist. Ich unterscheide sie von den blos historischen Wissenschaften, indem ich **allgemeine** Wahrheiten; und von denen Wissenschaften, bey welchen die Vorschriften anderer zur Regel und Richtschnur genommen werden, indem ich **Vernunftwahrheiten** dazu erfordere. Ich unterscheide sie endlich auch von unnützen Speculationen, indem ich **nicht alles**, was sich von allgemeinen Sätzen durch den Gebrauch der Vernunft herausbringen lässet, für würdig erkenne, in die Philosophie aufgenommen zu werden.

(*) Daß die Bedeutungen der Worte willkürlich sind, hat sich bey dem Namen der **Philosophie** auch genug gewiesen. Um so viel unnützer scheinet es, sich über die genaue Bestimmung der ersten Worterklärung zu beängstigen.

§. 2.

§. 2.

Theile der Philosophie.

Aber wie groß ist dennoch nicht das Gebiete der Philosophie, und wie viele Wissenschaften können nicht auf diese Weise entstehen? Die ganze Welt der sichtbaren Dinge ist ohne Zweifel ein reicher Stof dazu. Aber die Vernunft forschet noch weit über das Sichtbare hinaus, den verborgenen Ursachen und den unsichtbaren Kräften nach. Ja, sie waget sich in das Reich der Möglichkeiten und der Begriffe, und durchspähet die Systeme der Intellectualwelt. Es ist leicht zu vermuthen, daß in einem so weitläuftigen Gebiete mancherley Abtheilungen gemacht, immer neue Gegenden ausgezeichnet, und mit besondern Namen beleget werden können. Es ist auch immer geschehen; und alle, die Verbesserer der Philosophie geworden sind, oder doch dafür haben angesehen seyn wollen, haben diese weitläuftige Wissenschaft mit neuen Namen einiger besondern Theile, oder wohl gar mit neuen Namen für die ganze Philosophie, bereichert. Und fast jeder hat sie auf eine andere Art vertheilet und geordnet. Diejenigen auch, die einerley Namen gebrauchen, sind doch in der Bedeutung, die sie ihnen geben, nicht einig. **Logik, Metaphysik, Physik**, welches jetzo gemeiniglich als die Haupt-

theile der theoretischen Philosophie, so wie Recht der Natur, Moral, und Politik, als die Haupttheile der praktischen Philosophie angesehen werden, heissen nicht bey einem Philosophen, was sie bey einem andern heissen (*).

Darauf kömmt wohl überhaupt am wenigsten an. Wenn man nur überall das Nützliche zu finden, und für sich und andere zu gebrauchen weiß.

(*) Wer Namen von vielerley Theilen der Philosophie beysammen finden will, s. A. G. Baumgarten Philosophia generalis. Hal. 1770. Mehr reelles findet sich in des Vervlamii Buche de augmentis scientiarum; und was die alten Eintheilungen anbetrifft, viel nützliches in Schefers Buche de philosophia italica. *Witenb.* 1701.

§. 3.

Von der Ordnung, in welcher die Theile der Philosophie nach einander zu erlernen sind.

Auf die Ordnung, in welcher die Theile einer Wissenschaft vorgetragen und erlernet werden, kömmt ohne Zweifel viel an. Aber nicht allemal ist die Ordnung, die der Sache überhaupt die angemessenste wäre, auch bey besondern Einrichtungen die bequemste. Wenn man ohne an besondere Einrichtungen gebunden zu

seyn,

seyn, jemanden die ganze Philosophie zu lehren hätte: so wäre vielleicht keine Ordnung zuträglicher, als wenn man, unter Anleitung der Erfahrung, von den Betrachtungen über die menschliche Seele, ihre verschiedene Modificationen und Fähigkeiten anfienge, und, durch Ziehung der nächsten Folgerungen aus jedweder Erfahrung, den Grund zur **Seelenlehre** legte. Von dieser gienge man zur sichtbaren Welt fort, und sammlete theils aus der **natürlichen Geschichte**, theils durch **künstliche Versuche** allgemeine Bemerkungen von der Natur, den Beschaffenheiten und Veränderungen der Körper. Nichts wäre natürlicher und leichter, als von dieser **Physik** auf die **Lehre von Gott** fortzugehen. Diese würde unvermerkt zur **Lehre von unsern Pflichten** führen. Und in dieser fänden wir genugsame Bewegungsgründe, sowol auf die **Verbesserung unseres Erkenntnißvermögens**, als auf die **Besserung unseres Willens** zu denken, wenn wir uns an die Mängel und Gebrechen erinnerten, die uns von einem sowohl, als von dem andern, die **Seelenlehre** bekannt gemacht hat. Zu jener Absicht bietet sich uns die **Logik** an, und zu lezterem die **Moral**. Es scheinet gleichgültig, ob man diese oder jene Wissenschaft zuerst vornehmen wolle. Doch würden sie wohl zu gleicher Zeit nur in verschiedenen Stunden

am vortheilhaftesten erlernet werden. Zween Theile der Philosophie wären noch übrig, **Politik** und **Metaphysik**; wovon jene ordentlich den Beschluß der praktischen Philosophie machet, und diese billig den Beschluß der theoretischen Philosophie machen sollte. Wie die **Klugheitslehre** durch genauere Bestimmung die Pflichten nach den Umständen, in welchen wir sie auszuüben haben, nach den Schwierigkeiten, die sich dabey anbieten können, Licht über die ganze übrige praktische Philosophie verbreitet, aber doch die andern Theile derselben voraussetzet; so setzet, meines Erachtens, die **Metaphysik** die Physik, die eigentliche sogenannte **Physik**, oder die Lehre von den Körpern sowol, als die **physische Pneumatologie**, oder Geisterlehre, voraus; wenn sie durch weitere Auflösung der Begriffe über jene Theile Licht verbreiten, wenn nicht in ihr selber alles dunkel seyn, und bey der Verknüpfung der aufgelöseten Begriffe sie sich nicht in die Welt der Chimären verlieren soll.

Ich glaube nicht, daß bey denenjenigen, die nur einigermassen mit dem Inneren der philosophischen Wissenschaften bekannt sind, und die da überlegen wollen, daß die Wissenschaften nicht just in der Ordnung erlernet werden können, wie sie nachmals beym fernern Gebrauche zum Vortheil einer jeden auf einander angewandt

wandt werden, Gründe zur Rechtfertigung der vorgeschlagenen Ordnung nöthig seyn sollten. Aber ich habe schon gesagt, daß besondere Einrichtungen, an die man gebunden ist, alsdann auch eine besondere Ordnung in Ansehung dessen, was einem noch überlassen ist, nach sich ziehen. Wie nothwendig dieses bey der Philosophie sey, wenn ihre Theile nicht nur abgesondert, sondern gleichsam von einander abgerissen, und für eine bestimmte Zeit zugeschnitten, behandelt werden müssen, erhellet für sich.

(*) Jede Methode hat ihre Vortheile, aber auch ihre eigenen Unbequemlichkeiten. Man kann die gewöhnlichen Namen beybehalten, den Inhalt aber, die Materialien, so vertheilen, daß die Ordnung dadurch verbessert wird. Ich glaube dadurch, daß ich die Logik mit empirischer Psychologie anfange, und überhaupt viel von letzterer in die Logik bringe, den meisten Schwierigkeiten dergestalten abgeholfen zu haben, daß ich auf die Logik ohne Bedenken die Metaphysik folgen lassen darf. Zumal, da die mündliche Erläuterung hinzukömmt. Die gemeine Erkenntniß klärt gar vieles auf, wenn man sie recht anzuwenden weiß. Man vergleiche hierbey Riedels Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, in der Einleit. S. 8. f. Wegen der Methode der alten Philosophen, kann man sich abermals bey Scheffer Raths erholen Kap. IX. X.

§. 4.

Soll man Philosophie lernen?

Ist es aber wohl überhaupt der Mühe werth, ist es auch nur rathsam, Philosophie zu lernen, wenn fast alle Irrthümer, womit die Welt von je her überschwemmet worden ist, aus der Philosophie ihren Ursprung genommen haben; wenn nichts so Unbesonnenes und Thörigtes erdacht werden kann, das nicht von einem Philosophen einmal wäre behauptet worden; wenn die berühmtesten Philosophen in den Augen vernünftiger Leute oft nur Schwätzer und Träumer sind; wenn die Systeme einander wie die Moden verdrängen; wenn wenigstens, wie Bayle (*) selbst eingestehet, die Philosophie, wie ein verzehrend Pulver ist, welches das faule Fleisch ausrottet, so lange eines da ist, hernach aber das gesunde Fleisch, Mark und Knochen anfrißt?

Wenn man diesem Tadel auch noch so viel Gewicht giebt, und wenn man ihn auch in Ansehung gewisser Philosophen und ihrer Lehren noch so sehr rechtfertigen kann; so bleibt doch noch immer richtig, daß man die Philosophie überhaupt nicht verwerfen könne, ohne zugleich den Gebrauch der menschlichen Vernunft zu verdammen. Und wenn man auch

nur

nur auf die Philosophie, wie sie sich unter den Menschen bewiesen hat, sehen, und sie unpartheyisch beurtheilen will; so wird man wenigstens eben so vieles zu ihrem Lobe aufbringen können, als man zu ihrem Tadel aufgebracht hat, und die Lobrede des Cicero (**) auf eben dieselbe noch leichter, als seine Stachelreden wider die Philosophen, rechtfertigen können.

(*) v. Diction. art. *Acosta* rem. G.

(**) Tusc. Qu. V. 2. Wenn man mehrere nachdrückliche Lobsprüche der Philosophie lesen will: so sehe man den *Seneca* ep. 90. *Antonin.* II. §. 15. *Timaeus Locrus* cap. 6.

§. 5.

Philosophandum, sed paucis.

Wahr ist es unterdessen, daß nichts so sehr kann gemißbrauchet werden, als halbe Einsichten in die Philosophie, oder, welches eben so viel ist, zu weit getriebene Speculationen mit Eigendünkel verknüpfet, und in dem Dienste der Leidenschaften. Es heißt auch hier:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Man

Man kann hieraus die rechte Art zu philosophiren bestimmen, und urtheilen, bey welcher man am meisten Gefahr läuft, in Irrthümer und schädliche Meynungen zu gerathen. Gewiß nicht bey derjenigen Philosophie, bey welcher man von nichts so bald und so nachdrücklich überzeuget wird, als von der Unvollkommenheit und den engen Schranken unserer natürlichen Erkenntniß; bey welcher man nicht alles, worauf man nur verfallen mag, zu erklären und zu beweisen unternimmt, und was man nicht aus einem System zu erklären vermag, gar läugnet oder verwirft; sondern bey der man lieber seine Unwissenheit zu gestehen, als unvorsichtig zu urtheilen gewöhnt wird: bey welcher endlich das fleißige Studium der Geschichte die unausbleibliche Folge nach sich ziehet, daß man bescheiden in seinen Meynungen und schüchtern in seinen Behauptungen, und zu williger Annehmung einer höhern Offenbahrung geneigt gemachet wird. Eine Art von Philosophie, die unterdessen von der sophistischen Zweifelsucht weit entfernet ist.

§. 6.

Vom philosophischen Genie.

Man kann auch aus dem vorigen abnehmen, was für Gemüthseigenschaften dem Philo-

sophen

sophen zu wünschen sind, und was für Talente erfordert werden, um in philosophischen Kenntnissen es weit zu bringen.

Leute, in denen die Liebe zur Wahrheit nicht über alles gehet, und bey denen die Nothwendigkeit des tugendhaften Lebens nicht die gewisseste und heiligste der Wahrheiten ist; Leute, die die Wahrheit alsdenn erst annehmen, wenn sie ihren Neigungen gemäs erscheint, hingegen die Augen von ihr abwenden, wenn sie diesen zuwider ist; Leute, die ein anhaltendes Forschen allzubald ermüdet, die lieber nachsagen, als nachdenken, die flüchtig über alles hinzusehen, nur einseitig zu urtheilen schon zu sehr gewohnt sind; Leute, bey denen eine unbezäumte Einbildungskraft die Gegenstände willkührlich verändert; dergleichen Leute sind zur Philosophie nicht geschickt.

Wer hingegen durch die Begierde die Wahrheit völlig und unverstellt zu erkennen beseelt, alles, was seiner Seele vorkömmt, aufzuklären bemüht ist; wer die Gründe der Meynungen und der Handlungen zu erforschen aufgelegt ist, und nicht aufhöret nachzudenken, so lange noch etwas dunkel, und zu fernerer Ergründung Hoffnung ist; wer das Aehnliche der einzelnen Beobachtungen genau zu fassen und zu verbinden, das Verwickelte aufzulösen, und

nach

nach dem Zusammenhange, in welchem alles sich am besten aufkläret, zu ordnen weiß; wer endlich gewöhnt ist, nie mehr zu behaupten, als er nach den Regeln des vernünftigen Denkens behaupten, für gewiß oder wahrscheinlich halten muß: der wird den Namen eines philosophischen Kopfes verdienen, und wenn die Umstände ihm günstig sind, solchen auch durch gründliche Einsichten in den Ursprung und Zusammenhang der Dinge beweisen.

§. 7.

Von der Verbindung der Philosophie mit den schönen Wissenschaften.

Wenn nicht nur beym Vortrage seiner Gedanken, sondern beym Denken selbst, auf die Einkleidung der Gedanken gar sehr viel ankömmt; wenn die schönen Wissenschaften uns mit den interessantesten Gegenständen, und mit den reizendesten Denkmaalen des menschlichen Verstandes, bekannt machen: wer wird zweifeln können, daß nicht die schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung mit der Philosophie stehen, und daß sie ohne Nachtheil für dieselbe, nicht vernachläßiget werden können? Durch sie verlieret die ernsthafte Muse ihre finstere Miene, und nimmt die gefällige Gestalt an, in welcher es ihr erst gelingt, die

Men-

Menschen zu unterrichten und zu bessern. Sie können dem Geschmacke des Philosophen eine tägliche Arzeney seyn, daß er sich nicht zu sehr in Spinnengewebe leerer Worte verliebt, nicht, indem er metaphysisch Welten schaffet, diejenige darüber vergißt, in welcher er lebt. Glückliche Zeiten für die Philosophie waren es immer, wenn die Grazien der Wissenschaft nach Verdienst geschätzet wurden.

Nie soll jedoch der Philosoph begehen, was seiner Hauptabsicht zuwider ist; nie die Wahrheit über dem allzugesuchten Putze und Schimmer des Schönen vernachläßigen!

(*) Besonders muß die Philosophie sich von der Geschichte gleichsam nähren.

§. 8.

Wann ist es Zeit Philosophie zu studieren?

Die Philosophie hat dieses mit andern Wissenschaften gemein, daß sie nicht anders, als nach und nach und stufenweise bey denen, die sie erlernen wollen, zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht werden kann. Aber mehr als andere Wissenschaften setzet sie nothwendig vieles voraus, wenn sie nach ihrem ganzen Umfange, und mit gehöriger Einsicht, studieret werden soll. Wenn sie um des Nutzens willen,

den andere Theorien aus ihr ziehen können, unter den Wissenschaften vorangehet: so kann man auch sagen, daß sie den Beschluß derselben mache, wenn man bedenket, daß sich alsdenn erst über alles philosophiren lässet, wenn man von allem wenigstens die nöthige historische Erkenntniß hat. Denn dieß ist eigentlich das Geschäfte der Philosophie, aus dem allgemeinen Stoffe der menschlichen Kenntnisse ein Ganzes zu machen, in welchem Licht und Ordnung herrschet, und da, wo andere Wissenschaften bey gewissen Vorschriften stehen bleiben, bis auf die ersten Gründe derselben einzudringen. Wenigstens ist so viel gewiß, daß derjenige, der eine noch gar geringe und wenig ausgebreitete historische Kenntniß hat, und wer sich im Denken noch wenig geübt hat, in der Philosophie nicht weit kommen werde; höchstens nur eine historische Kenntniß derselben sich erwerben könne. Kann man es also billigen, wenn man Knaben zu Philosophen machen will; welches öfters den Erfolg hat, daß weder Philosophie, noch irgend etwas, von ihnen gründlich erlernet wird? Man gewöhne sie zum Nachdenken bey einzelnen Fällen. Aber die abstracten Regeln vom Denken, und die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze, sind nicht für sie.

Logik.

Kurzer Vorbericht.

Von der Logik überhaupt.

§. 1.

Allgemeine Absicht und Nutzen der Logik.

Es geht der Logik, wie der Philosophie überhaupt, und wie jeder andern Wissenschaft, daß einige sie zu sehr erheben, andere ihren Werth zu weit herabsetzen. Die Logik soll recht denken lehren. Und die Geschicklichkeit recht zu denken, seine Erkenntnißfähigkeiten so zu gebrauchen, daß man richtige, deutliche und erweiterte Einsichten dadurch erhält, kann wohl nicht für eine Kleinigkeit angesehen werden. Wenn also die Logik etwas dazu beyträgt; so ist sie ohne Zweifel eine nützliche Wissenschaft — Aber man denkt auch wohl

ohne Logischen Unterricht. Und beweisen nicht oft Menschen, die von der Logik nie etwas gehöret haben, mehr gesunde Vernunft, und einen richtigern Verstand, als andere, die bey der Wissenschaft vom Denken grau geworden sind? — Man müste sehr unbillig seyn, wenn man aus diesem Grunde behaupten wollte, daß die Logik zur Verbesserung der menschlichen Erkenntniß nichts nütze. Und überhaupt müßte man weder die Natur des menschlichen Denkens kennen, noch wissen, wie sehr durch geschickten Unterricht, und durch Uebung nach deutlich erkannten Regeln, natürliche Fähigkeiten verbessert und erhoben werden können, wenn man an der Nützlichkeit der Logik zweifeln wollte.

§. 2.

Bestimmtere Absicht und Innhalt der Logik.

Diejenigen, welche diese Wissenschaft bisher bearbeitet haben, ob sie gleich in der Hauptsache einerley Begriff von ihrer Natur und Absicht hegen, und darinn einig sind, daß die Logik ein **Organon** für die übrige Philosophie seyn müsse, gehen doch in der genauern Bestimmung dieser Absicht verschiedentlich von einander ab. Zwo Hauptclassen der Logiker unterscheiden sich dadurch, daß einige die Logik mehr als eine **Erfindungskunst**, andere aber

mehr

mehr als eine Heilungskunst für den Verstand betrachten. Jene bemühen sich, viele allgemeine Formeln herauszubringen, wie Ideen auf eine solche Art verknüpfet werden können, daß sich Warheit dabey findet. Nach ihrem Begriffe soll die Logik das für die ganze Philosophie seyn, was die reine Mathematik für die angewandte ist. Diese andern aber, die die Logik als eine Heilungskunst für den Verstand behandeln, sind hauptsächlich bemüht, die mancherley Quellen der Irrthümer zu entdecken; und davor zu verwahren durch nützliche Regeln, die die Seele im vorkommenden Falle erinnern und warnen können. Sie glauben, mit dem Erfinden gäbe es sich schon selbst, wenn Genie und glückliche Umstände zusammen kommen; auf die Vermeidung der Irrthümer aber käme allemal das meiste an, und die allgemeinen Formeln der Erfindung wären bey den so sehr bestimmten Begriffen der Philosophie nicht so, wie in der Mathematik, zu gebrauchen. Ohne jener Art der Logik ihren Werth zu benehmen; ist doch wohl offenbar, daß dasjenige, worauf man bey dieser andern sieht, das unentbehrlichste ist, und daß ohne dieses auch jenes nicht viel helfen kann.

Aber man mag die Absicht der Logik auf diese oder jene Art auszuführen suchen: so werden drey Stücke nothwendig abzuhandeln seyn.

Es muß vom Denken überhaupt, oder von den verschiedenen Erkenntnißfähigkeiten und ihren Verrichtungen gehandelt, es muß der Begriff der Wahrheit entwickelt, und die Natur des Irrthums untersuchet werden. Alsdann kann erst das Praktische der Logik, der Unterricht, folgen, wie man recht denken, Wahrheit erkennen und Irrthümer vermeiden solle.

Erstes Hauptstück.

Von dem Erkenntniß-Vermögen und den dahin gehörigen Verrichtungen der Seele.

Erster Abschnitt.

Von der Seelenlehre überhaupt.

§. 3.

Beschaffenheit der Erkenntniß, die der Mensch von seiner Seele hat. Absicht dieses Abschnittes.

Ob es gleich Philosophen gegeben hat, die da behaupteten, daß es leichter sey, von der

der Seele, als vom Körper eine gründliche Kenntniß sich zu verschaffen: so giebt es doch weit mehrere, die besonders in der Seelenlehre über Unwissenheit klagen, und es für sehr wenig halten, was wir mit Gewißheit von unserer Seele wissen. Und wenn es beym ersten Anblicke befremdet, daß die Seele sich selbst nicht kennen sollte; so kömmt man doch auch beym weitern Nachdenken gar bald auf die Gründe, die bey diesem Theile der menschlichen Erkenntniß besondere Schwierigkeiten veranlassen. Eben dieß, daß die Seele sich selbst erkennen, der Beobachter und der Gegenstand der Beobachtung zugleich seyn soll, scheinet schon eine Ursache dieser Schwierigkeiten zu seyn.

Wenn es denn nur wenig ist, was wir mit Gewißheit von unserer Seele wissen, oder mit Grunde vermuthen können; so muß uns dieses wenige, da es doch den bessern Theil von uns betrifft, nur desto wichtiger seyn.

Die Philosophie beschäftiget sich nicht blos in einem ihrer Theile mit der Seele. Hier ist meine Absicht, vermittelst solcher Erfahrungen, die jeder Mensch hat, oder gar bald sich verschaffen kann, denjenigen Grund zur Seelenlehre zu legen, auf welchen die speciellern Betrachtungen der Logik gebaut, und wodurch die subtilern Untersuchungen der Metaphysik

vorbereitet werden können; von welchen letztern eben auch in der Logik eine vorläufige historische Erkenntniß hier und da unentbehrlich seyn kann.

§. 4.

Grundbegriff von der Seele, nebst vorläufiger Anzeigung einiger strittigen Punkte.

Es ist nichts ungewöhnliches, daß von denjenigen Namen, die am häufigsten ausgesprochen werden, die Menschen dennoch keine deutliche und übereinstimmende Begriffe haben. Eben dieß bemerket man gar bald in Ansehung des Namens der Seele. Und in diesem Unterschiede der Grundbegriffe liegt schon der Grund der meisten Streitigkeiten, die in Ansehung der Seele entstanden sind.

Jedermann weiß, daß hauptsächlich in Rücksicht auf das Denken und Wollen dem Menschen eine Seele zugeschrieben wird. Aber es ist darüber gestritten worden, ob das Vermögen zu denken und zu wollen einem besondern Theile des Menschen zugeeignet werden müßte; oder ob es eine durch den ganzen Körper verbreitete, und von ihm unzertrennliche Kraft sey, von welcher Denken und Wollen herkäme. a) Es hat auch viele gegeben, die nicht eine, sondern mehrere Seelen in dem Menschen annahmen,

wegen

wegen der vielerley sehr unterschiedenen Arten der Erkenntniß und des Wollens. b)

So viel ist ausgemacht, daß der Begriff vom Menschen in dem gewöhnlichen Begriffe vom menschlichen Körper nicht ganz sich findet. Und daß das Bewußtseyn von uns selbst, und den Dingen ausser uns, die vereinigte Erkenntniß von den mancherley Theilen unsers Körpers und ihren Veränderungen, von dem, was wir ehemals empfunden haben, und was wir jetzt empfinden, das Bewußtseyn der Lust und der Unlust, die Ueberlegung, Vergleichung und das Urtheil, die Verabscheuung und die Begierde, und was wir sonst zum Denken und Wollen rechnen — daß dieses alles weder dem ganzen Körper, noch den einzelnen bekannten Theilen desselben zugeschrieben werden könne, wird wohl niemand in Abrede seyn, der die Worte versteht, und auf seine innere Empfindung dabey Acht hat.

Wenn wir also unter der Seele denjenigen Theil von uns verstehen: in welchem wir uns unserer und anderer Dinge ausser uns, des Gegenwärtigen und des Vergangenen, der Lust und der Unlust bewußt sind; so wird schwerlich jemand die Existenz der Seele in Zweifel ziehen, oder daß der nemliche Mensch mehr als eine Seele hätte, wahrscheinlich machen können.

Aber ob die Seele ein körperliches aus trennbaren Theilen bestehendes Wesen, oder von einer ganz andern, einfachern, Natur; ob das Denken und das Wollen aus einer und der nemlichen Quelle, oder aus verschiedenen Grundkräften, entspringe; endlich, ob die Seele blos der Sitz des Bewußtseyns, oder auch der Ideen, ob sie blos gewahr nehme, oder selbst vorstelle, in sich selbst die Ideen enthalte c) — dieß sind Fragen, die mehrerer Untersuchung bedürfen, und hier nur angezeigt werden, um Aufmerksamkeit zu erwecken, daß man nicht bey den ersten Untersuchungen über die Seele zu leicht sich bereede, etwas ausgemacht zu haben, was es noch nicht ist.

a) S. *Cicero* Tusc. quaest. I. 10.

b) Unter andern auch **Ridiger.** S. de S. V. et F. diss. prooem. §. 8. sqq.

c) Es schien mir nöthig, diesen Punkt hier schon nicht unbemerkt zu lassen, weil bey ihm die psychologischen Systeme sich zu unterscheiden hauptsächlich anfangen, und das Licht, das hierbey aufgeht, vieles aufklärt. Es ist gewiß, daß nach dem gemeinen Begriffe die Seele nicht blos das Subject des Bewußtseyns, sondern auch der Sitz der Ideen und des ganzen Gedankensystems ist. Aber beweiset man auch wohl alsdenn nach diesem Begriffe die **Einfachheit** der Seele? — Es ist mir hier nur darum zu thun, daß man aufmerksam auf die Worte wird, und Mißverständnissen zu begegnen, bey Zeiten sich befleißigen lernt.

lernt. Man findet diesen Punkt gut erläutert in *Search's* Light of Nature tom. I. p. 204. seq: desgleichen in *Bonnet* Eslay analytique sur les Facultés de l'ame und in dem *Essay de Psychologie* Lond. 1755. 8; als welche Schriftsteller auf diesem geschmeidigen Begriff von der Seele vorzüglich bauen.

§. 5.

Von der Vereinigung der Seele und des Körpers, und der Harmonie zwischen ihren beyderseitigen Veränderungen.

Ob wir also gleich Ursache haben, die Seele und den Körper als verschiedene Theile des Menschen zu unterscheiden: so wissen wir doch, vermöge der täglichen Erfahrung, daß beyde auf das genaueste mit einander vereiniget sind, und daß ihre Veränderungen in einem solchen Verhältnisse mit einander stehen, daß sie wechselsweise aus einander zu entspringen, einander zu verursachen, scheinen.

Gewisse Vorstellungen entstehen in der Seele immer nur alsdenn, wenn in bekannten Theilen des Körpers gewisse Veränderungen sich eräugnen; Lust oder Unlust ist mit gewissen Zuständen des Körpers ordentlich verknüpft. Ja die Munterkeit und ganze Kraft der Seele scheinet von der Beschaffenheit des Körpers abhängig zu seyn, und von den Dingen, die einen Einfluß auf den Körper haben.

Hingegen erfolgen auch vielerley Veränderungen des Körpers allemal nur bey gewissen Vorstellungen oder Begierden der Seele. Die Seele will es, und der Körper bewegt sich, sie will es, und der Körper ruht. Ihr Vergnügen und Mißvergnügen, Begierden und Verabscheuungen offenbaren sich in demselben; er wird beym Denken ermüdet und entkräftet.

Ob es nun gleich scheinet, daß bey diesem Verhältnisse der wechselsweisen Veränderungen der Seele und des Körpers gar nicht daran zu zweifeln, daß nicht die Seele in den Körper, und der Körper in die Seele wirke: so hält man dieß doch für einen der strittigsten Punkte in der Psychologie, und nach einiger Meynung kömmt diese Uebereinstimmung keinesweges von einer wechselsweisen Einwirkung der Seele und des Körpers in einander her.

§. 6.

Von der Thätigkeit der Seele. Bestimmtere Begriffe vom Verstand und Willen.

Man vermuthet leicht, daß aus dem Unterschiede der Grundbegriffe, und der bereits angemerkten Meynungen, mancherley andere Unterschiede in den Lehrgebäuden von der menschlichen Seele entspringen müssen.

Ein solcher Unterschied offenbaret sich auch, wenn von der Kraft der Seele die Rede ist. Einige sehen in der Seele nichts als Thätigkeit; andern ist sie ein bloß leidendes Wesen. Und wenn man auch darüber einig ist, daß die Seele Thätigkeit besitzet: so entstehet doch bald wieder ein Streit über die Frage, worinne diese Thätigkeit zu setzen; ob sie in dem **Verstande** oder in dem **Willen** gesucht werden müsse? Da kömmt es denn zuförderst hauptsächlich auf die Erklärung der Worte an. Diejenigen die unter dem Verstande das Vermögen zu **Denken** verstehen, den Grund aller der Verrichtungen die unser Denken aus machen, unsere Begriffe und Urtheile hervorbringen, können nicht einräumen, daß der Verstand eine blosse **Fähigkeit zu leiden** seyn sollte. Und wenn sie denn auch gleich nicht den Verstand, oder die **Denkkraft** zur einzigen Kraft, und zur Quelle alles dessen was in der Seele vorgeht, machen: so stellen sie sich doch denselben als eine **eigentliche Kraft**, eine Quelle von Thätigkeiten, ein Bestreben zu wirken vor. Hingegen werden nun diese von andern beschuldiget, daß sie aus Mangel einer genauen Unterscheidung, einer Kraft zuschreiben, was eine Folge von vielerley Kräften oder Principien ist. Der Verstand, sagen diese, oder, das **Vermögen gewahr zu nehmen**, ist keine eigentliche Kraft, keine Quelle von Thätigkeiten. Die thätige Kraft der Seele ist im Wil-

len, oder in dem Vermögen zu Folge der Erkentniß, der Ideen und Empfindungen, wirksam zu werden, und gewisse entstehende Veränderungen in dem Innersten oder in denen Gliedmassen des Körpers hervorzubringen. (*)

Man kann hieraus schon ziemlichermaassen abnehmen, was es mit diesem Unterschiede der Psychologischen Lehrbücher für eine Bewandniß hat, welcher dennoch weit sich erstreckende Folgen hat.

Wenn aber Verstand und Wille nach dieser letztern Art erklärt werden, so muß man noch ein drittes **Principium**, oder mehrere derselben irgend wo annehmen um die Frage zu beantworten, woher es kömmt, daß einiges angenehm ist, gefällt, etwas anderes unangenehm, misfällig ist.

*) S. *Locke* on human Understanding P. II. chap. XXI. §. 5. und *Search*, tom. I. in den ersten Kapiteln.

§. 7.

Von der Willkühr und Freyheit.

Obgleich, wie aus den vorhergehenden Bemerkungen schon erhellet, eine völlige Unabhängigkeit und Freyheit der menschlichen Seele keinesweges kann zugeschrieben werden: so besitzt sie doch ein gewisses Vermögen, nach

Wohl-

Wohlgefallen und Gutbefinden ihre Kräfte zu gebrauchen, welches die **Willkühr** genennt wird. Vermöge dessen öffnen wir unsere Sinnen und verschliessen sie, nahen uns zu den Gegenständen und entfernen uns von ihnen, richten unsere Aufmerksamkeit von einem auf das andere, je nachdem es uns gefällt. Der Wille aber, die Begierden und Entschliessungen, hängen, vermöge der Erfahrung, von der Erkenntniß, den Empfindungen, Phantasien und Gedanken, wenigstens auf eine gewisse Weise ab. Und also ist die Willkühr wenigstens nicht völlig der letzte Grund der bestimmten Thätigkeiten der menschlichen Seele. Unterdessen wenn eine nach vernünftigen Vorstellungen sich bestimmende Willkühr Freyheit heisset; so ist auch diese Eigenschaft in der menschlichen Seele leicht zu erkennen. Und sie ist allerdings von grosser Wichtigkeit.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Von dem Erkenntnißvermögen, und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele.

§. 8.

Vorerinnerung.

Was dieß heisse, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen, etwas denken; was Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Ideen heissen, muß ein jeder wissen, der die Sprache verstehet. Man kann hier weiter nicht erklären, als daß man, wenn etwa ein Wort jemanden nicht verständlich genug seyn sollte, ein anderes ihm verständliches wählet, um durch die bekannten Namen an Sachen zu erinnern, die man aus eigenen Empfindungen kennen muß. Wohl aber kann man durch gesuchte künstliche Definitionen die Begriffe verwirren, und zu Streitigkeiten Anlaß geben, deren man hätte überhoben seyn können.

§. 9.

Von der Empfindung und den Sinnen.

Unter den mancherley Erkenntnißarten, die der menschlichen Seele zu Theile werden, bemer-

merken wir zuförderst die **Empfindung**. Dieser Name würde keine weitere Erklärung nöthig haben, wenn er nicht vieldeutig wäre. **Empfinden** oder **Fühlen** heißt manchmal überhaupt so viel, als **gewahr nehmen**; öfters wird es dem deutlichen **Einsehen** entgegengesetzt; am meisten aber der Vorstellung abwesender Gegenstände; in welchem Falle denn empfinden so viel heißt, als, **gegenwärtige Dinge erkennen**. In dieser Bedeutung wird das Wort genommen, wenn von der äusserlichen **Empfindung**, und dem äussern Sinne die Rede ist. Zu dieser Art der Erkenntniß befinden sich im menschlichen Körper besondere **Werkzeuge** (**Organen**), wovon ein jedes eine eigene Art der sinnlichen Erkenntniß, oder einen eigenen **Sinn** gründet. Bey den **fünf gemeinen Sinnen** lassen es hier nicht alle bewenden.

Was unter dem **innern Sinn** und den **innern Empfindungen** zu verstehen sey; kann man theils daraus abnehmen, daß diese Erkenntnißart sowol der äussern Empfindung, als auch der sogenannten höhern, auf Räsonnement und allgemeine Begriffe sich gründenden, Erkenntniß und der ihr eigenen Deutlichkeit, entgegengesetzt wird; theils aus den besondern Arten der innern Empfindung, und der darauf sich beziehenden Fähigkeiten des innern Sinns. Dieses

ses sind nemlich, ausser dem Selbstgefühle, das Gefühl des Wahren, des Schönen und des Moralischguten.

Unter dem Selbstgefühle versteht man die unmittelbare Gewahrnehmung seiner Existenz, seiner innersten Zustände und Eigenschaften. Vermöge dieses Selbstgefühls liegt in jedweder Empfindung oder Vorstellung, die wir bekommen, zugleich das Bewußtseyn, daß wir diese Empfindung oder Vorstellung haben. Aus demselben entsteht der durch die Absonderung deutlich gewordene Gedanke von unserer Person (unserm Ich). Unter dem Gefühle des Wahren (Sensus veri, Sensus communis, Common sense) versteht man gemeiniglich das Vermögen, Wahrheit oder Unwarheit, unmittelbar, ohne Räsonnement, und daher auch oft nur undeutlich wahrzunehmen; unter dem Gefühl des Schönen, (idealischen Schönen, Idealischangenehmen) die (in Vorstellungen liegende) Schönheit; und unter dem moralischen Gefühle das Schändliche, Löbliche, was recht, was unrecht ist also unmittelbar zu bemerken. Aus der Entwickelung dieser besondern Begriffe ergäbe sich demnach die allgemeine Erklärung vom innern Sinn, daß er das Vermögen der Seele, ihren Zustand, und die Verhältnisse ihrer Vorstellungen unmittelbar gewahr zu nehmen.

Die

Alles was von der Natur unserer Empfindungen merkwürdiges beobachtet, und zur Erklärung desselben ausgedacht worden ist, erfordert nicht nur mehrere Kapitel in der Logik; sondern führet auch in verschiedene andere Wissenschaften. Hier merken wir nur zur weiteren Aufklärung der Begriffe einstweilen folgendes an.

1) Bey der Empfindung kommen insgemein viererley Dinge zusammen, die von einander unterschieden werden müssen; a) das Object so unmittelbar oder mittelbarer Weise auf unser Empfindungswerkzeug wirket; b) das Organ in seinem gegenwärtigen Zustande; c) die Gewahrnehmung dieses Zustandes des Organs; d) die Idee die nunmehr von der Sache in der Seele entsteht. Aber selten unterscheiden wir diese Stücke von einander beym wirklichen Gebrauche unserer Empfindungen.

2) Unterdessen hängt die Idee, die bey der Empfindung entsteht, von dem allen ab; von der Beschaffenheit des Gegenstandes, dem Zustande der Organen, der Beschaffenheit der Mittelursachen, der Aufmerksamkeit und dem ganzen Zustande der Seele.

3) Daß die, durch die äusserlichen Gegenstände in den Organen hervorgebrachten Verände-

rungen eine Zeitlang dauern, erhellet aus der Erfahrung auf verschiedene Weise.

4) Die Sinnen lassen sich durch die Uebung schärfen.

§. 10.

Von der Einbildungskraft.

Wir haben ein Vermögen, auch wann die Dinge selbst nicht vorhanden sind, die Bilder der Dinge, oder das, was wir einmal bey ihrer Gegenwart empfunden haben, uns vorzustellen. Dieses Vermögen heisset **Einbildungskraft, Phantasie, Imagination.**

Von der Einbildungskraft merken wir hier folgendes an.

1) Nicht alle Empfindungen lassen sich, vermittelst der Einbildungskraft, gleich lebhaft erneuern. Hauptsächlich sind die Empfindungen des Auges geschickt dazu.

2) Der Zustand der Einbildungskraft hängt vom Körper ab.

3) Die **Einbildungen, Phantasien,** erfolgen bisweilen auf, oder mit unserem Willen, oft auch ohne, und bisweilen wider unsern Willen.

4) Ordentlicher Weise sind die Bilder der Phantasie schwächere und unvollkommenere

Vor-

Vorstellungen, als die Empfindung bey der Gegenwart der Dinge selbst. Ordentlicher Weise, und wenn wir wachen, wissen wir auch gar wohl den Unterschied zwischen einer Phantasie und zwischen der Vorstellung einer wirklich vorhandenen Sache. Aber im Traume geschiehet es, und auch wachend, bey einem ausserordentlichen Zustande, kann es geschehen, daß uns das **Phantasma** als eine wirklich vorhandene Sache vorkommt, die ideale Gegenwart wie die reelle auf uns wirket; welcher Zustand **Verblendung, Illusion, Täuschung der Phantasie**, genennet wird.

5) Aus allem zusammen entsteht die Vermuthung, daß die Phantasmata sich auf gewisse durch die Empfindung in den innern Organen erzeugte Modificationen gründen. Diese versteht man unter dem Namen der **materiellen Ideen** (*).

6) Auch die Einbildungskraft kann durch Uebung zu einer grössern Vollkommenheit gebracht werden.

(*) Cf. *Aristoteles* de Memoria cap. I. *Bonnet* §. 55.

§. 11.

Von der sinnlichen Abstraction und dem Dichtungsvermögen.

Die Einbildungskraft wirkt auf mancherley

Weise. Bisweilen äussert sie sich als das Vermögen, weniger denn in der vorhergehenden Empfindung einer Sache lag, sich vorzustellen, aber doch nur unter einem Bilde. Sie kann alsdenn das sinnliche Absonderungsvermögen genennet werden. Kraft desselben denken wir oft nur einen Theil des Ganzen, so wir gesehen haben. Kraft dieses sinnlichen Absonderungsvermögens sammlet sich die Seele allgemeine sinnliche Begriffe, oder Bilder, in welchen das, was einer Art oder Gattung gemeinschaftlich zukömmt, hauptsächlich aufbehalten wird, und dem Geiste vorzüglich klar obschwebet. Dieß ist es, was einige *Instar aliquod idearum generalium* nennen (*). Vermöge dieser allgemeinen Bilder, oder wenn dieser Ausdruck zu hart seyn sollte, vermöge dieser bildlichen Grundbegriffe bemerken wir schon bey der gemeinen und sinnlichen Erkenntniß die Arten und Gattungen, und sind uns bey einzelnen Dingen bewußt, daß ihres gleichen mehrere vorhanden sind. Aber freylich gleichen diese sinnlichen Abstracta, indem es Bilder sind, immer mehr einem Individuo, als dem andern; wenn sie gleich noch so unvollständig ausgezeichnet, noch so unvollendet erscheinen. Ganz was anders sind die intellectualen Abstracta, die allgemeinen Begriffe, die in Worten liegen.

Die Einbildungskraft heisset das Dichtungs-

rungsvermögen, in so fern wir vermittelst derselben in der Vorstellung zusammensetzen, was wir nicht also zusammen empfunden haben. So wird die Einbildungskraft

Schwester der Muse, der Schöpfung Vertraute;

So schaffet sie Faunen, Hyaenen, beflügelte Pferde und andere Dinge, die den Sinnen im Ganzen nie vorgekommen sind. So kann diese Schöpferin selbst die Schönheit der Natur übertreffen, indem sie zerstreute Schönheiten vereiniget, die bey der zweckmäßigen Vollkommenheit der Natur nicht beysammen seyn konnten.

(*) Cf. *Bilfinger* Dilucid. philos. §. 264.

§. 12.

Von dem Gedächtnisse und der Erinnerung.

Endlich ist in der Einbildungskraft auch das Gedächtniß mit begriffen, wenn es nemlich blos für die Fähigkeit genommen wird, Vorstellungen zu behalten, und, so wie wir sie gehabt haben, hervorzubringen. Von dem Gedächtnisse wäre aber alsdenn noch das Erinnerungsvermögen zu unterscheiden, oder das Vermögen, sich bey einer, es sey durch Imagination oder neue Empfindung, wieder hervorgebrachten Vorstellung bewußt zu werden, daß

sie schon einmal da war. Da diese Erinnerung ordentlich der Erfolg von der Wirkung des Gedächtnisses ist; und auch nur alsdann fehlet, wenn das Gedächtniß nicht genug von den ehemals mit der jetzo wieder hervorgebrachten Idee verknüpften Nebenideen und begleitenden Umständen erwecket: so werden beyderley Wirkungen zusammen einer Fähigkeit zugeschrieben, und die Namen oft verwechselt. Wenigstens wird es für einen Fehler des Gedächtnisses angesehen, und mit Rechte, wenn wir etwas zum zweyten, drittenmale hören oder sehen, und es zum erstenmale zu hören oder zu sehen glauben. Das Gedächtniß überhaupt blos für das Vermögen zu erklären, die Namen zu behalten, und zu den wieder vorkommenden Vorstellungen herzugeben, scheinet wider den Sprachgebrauch und wieder die Beschaffenheit der Sache selbst zu seyn. Aber gleichwie überhaupt die Namen zur Deutlichmachung verwirrter Vorstellungen dienen: so helfen sie uns auch bey der Erinnerung dazu. Denn das Bewußtseyn, daß eine wiederkommende Vorstellung schon ehemals da war, äussert sich nicht immer in gleichem Grade der Klarheit und Deutlichkeit. Es ist oftmals nur ein dunkles Gefühl. Wir sehen z. B. einen alten Bekannten nach einer langen Abwesenheit wieder, an einem Orte und zu einer Zeit, wo wir seiner uns am wenigsten vermutheten. So bald wir ihn erblicken,

ist

ist es uns, als wenn wir ihn schon öfters gesehen hätten. Dieß Bewußtseyn wächset, wie die Vorstellung der Umstände, unter welchen wir ihn ehemals gekannt haben, zunimt. Endlich, wenn sein Name uns einfällt, ist die Erinnerung erst vollständig und deutlich.

(*) Den **Einfluß des Körpers** auf das Gedächtniß beweisen unzählige Erfahrungen. S. E. **Plattner** in dissert. *de vi corporis in memoria*, Lipſ. 1767. Von Beyspielen solcher Personen, die durch die Natur oder Kunst ein vorzügliches Gedächtniß erlangt haben, findet man vieles beysammen in **Gesners** Chrestomathia Pliniana. Segm. XIII-XV.

§. 13.

Eintheilung der Erkenntnißfähigkeiten in die niedern und höhern.

Die Sinnen und die Einbildungskraft machen zusammen die **sinnliche Erkenntniß** und das sogenannte **untere Erkenntnißvermögen** (facultas cognoscitiva inferior) aus. Aber in unserer Erkenntniß ist noch manches, was von der Empfindung und der Phantasie allein und unmittelbar nicht herkömmt. Wir haben nemlich **allgemeine** und andere **Begriffe**, die mit den Sinnen und der Einbildungskraft nicht gefasset werden können; und aus der Verknüpfung derselben entstehen unsere **Gedanken**, das **eigentliche Denken** gründet sich darauf.

Die Erfahrung lehret, daß zur Erlangung dieser Begriffe und zu diesem Denken, uns gewisse Zeichen, desgleichen die Worte, nöthig sind. Deswegen wird diese Erkenntnißart die symbolische, und weil wir dadurch zu unsern erhabensten Begriffen und vorzüglichsten Einsichten gelangen, die höhere Erkenntniß, das Vermögen dazu das obere (facultas cognoscitiua superior) genennet.

§. 14.

Vermögen der höhern Erkenntniß.

Bey diesem Vermögen der höhern Erkenntniß, welches auch bisweilen **Verstand** in der engern Bedeutung (Intellectus), bisweilen **Vernunft**, heisset, lassen sich drey Hauptwirkungen, und folglich auch drey Hauptfähigkeiten oder Kräfte unterscheiden. Nemlich erstlich, das Vermögen allgemeine Begriffe zu fassen, und deutlich sich vorzustellen, welches der **Verstand** genennet wird, in der genausten Bedeutung dieses Wortes. Hernach, das Vermögen nach diesen Vorstellungen die Verhältnisse der Dinge zu bemerken, die **Urtheilungskraft**. Endlich, das Vermögen zu schliessen, oder versteckte Verhältnisse durch Hülfe mittlerer Begriffe zu entdecken, die **Vernunft** in der engern Bedeutung dieses Wortes.

Nach dem Unterschiede der Verhältnisse können

nen bey der **Urtheilungskraft** vielerley besondere Fähigkeiten unterschieden werden. So unterscheidet man den **Witz** (Ingenium), als das Vermögen Aehnlichkeiten zu entdecken. *) Das Vermögen aber, den Unterschied der Dinge einzusehen, heißt die **Unterscheidungskraft** (Iudicium discretiuum). So kann man auch als einen besondern Ast der Urtheilungskraft das **Vermögen der deutlichen Erinnerung** (Reminiscentia intellectualis) ansehen, und so mehrere andere.

Diese Verrichtungen des menschlichen Verstandes erfordern zum Grunde **Aufmerksamkeit**, oder Richtung der Erkenntnißkraft auf die vorkommenden Vorstellungen. Die Aufmerksamkeit auf die innern Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen, in der **Absicht** das mannichfaltige derselben deutlicher zu erkennen, wird **Ueberlegung, Nachdenken, Reflexion** genennt. Und wie wir also die Aufmerksamkeit nach Absicht und Gutbefinden von einem auf das andere richten; also ziehen wir sie auch geflissentlich von einigem ab, um nur etwas gewisses von dem mannichfaltigen, so die Sinnen oder die Einbildungskraft uns zusammen vorstellen, desto lebhafter und deutlicher zu erkennen, bald eine gemeinschaftliche Beschaffenheit, bald ein Verhältniß. Hierinne besteht die **Abstraction** und das **Absonderungsvermögen**. Und

theils dadurch, theils durch die dabey gewöhnliche Zusammensetzung der einzelnen Abstractionen und Bemerkungen, entstehen mancherley Begriffe der höhern Art, **allgemeine Begriffe**, von den gemeinschaftlichen Beschaffenheiten der Dinge, und **Verhältnißbegriffe**.

In Rücksicht auf den Ursprung dieser Begriffe schreiben einige der Seele besonders die **Ideen bildende Kraft** zu. Und wenn man will, kann man das Vermögen, diese Begriffe der höhern Erkenntniß zu behalten, das höhere **Gedächtniß** nennen (**).

Auch beym Denken, beym Geschäfte der höhern Erkenntniß, ist der Einfluß des Körpers und der äusserlichen Dinge auf die Seele offenbar.

*) Wenn man auf die gewöhnlichen gemeinen Redensarten merket: so heißt **Witz** bald so viel, als das Vermögen etwas scheinbares zu machen; bald so viel, als die Fertigkeit ergötzende Verhältnisse zu entdecken, unerwartete Verbindungen der Ideen hervorzubringen. Dieß sind die engern Bedeutungen des Wortes, die sich jedoch mit jener weitläuftigeren noch wohl zusammen reimen lassen.

**) Nach einiger obigen Anmerkung (§. 6) ist klar, daß einige Philosophen etliche der hier bemerkten Verrichtungen nicht dem Verstande, sondern dem Willen, zuschreiben müssen.

§. 15.

Genauere Vergleichung des untern Erkenntnißvermögens mit dem obern. Vernunftähnliches Erkenntnißvermögen.

Wenn wir nun die beyden Geschäfte der sinnlichen und der höhern Erkenntniß genauer mit einander vergleichen: so findet sich dabey ein Unterschied, sowol in Ansehung der Producte, als in Ansehung der Art und Weise, wie die Seele dabey wirket. Nemlich:

1) die Frucht der höhern Erkenntnißkräfte sind jene abgesonderten Begriffe und genauern Bemerkungen, und die daraus entstehende Aufklärung und ergiebige Bearbeitung des durch die Empfindung in uns kommenden Vorrathes von Erkenntniß.

2) Bey dieser Erkenntniß ist ein weit stärkeres Bewußtseyn seiner selbst, als des leidenden und wirkenden Subjectes; in dem die Vorstellung von seinem Ich dem Menschen schon zum eigenen unterschiedenen Gedanken geworden ist.

3) Die Ordnung und Verbindung der Gedanken erfolget nach gewissen Absichten und leitenden Gedanken.

Wenn man von diesen Unterschieden abgeht: so finden sich bey der niedrigern Erkenntniß, vermöge der Wirkungen der Einbildungskraf (§. 10 : 12.)

10: 12.) solche Denkarten, solche Folgen und Verbindungen der Vorstellungen und innern Empfindungen, die den Wirkungen des Verstandes und der Vernunft ähnlich genennt werden mögen. Darauf bezieht sich besonders der Name der **Vernunftähnlichen Fähigkeit**; (Analogon rationis) worunter man das Vermögen versteht, ohne Ueberlegung und deuliches Bewußtseyn, durch die Verknüpfung einer gegenwärtigen Vorstellung mit ehemaligen, auf eine Empfindung zu kommen, aus welcher Handlungen entstehen, die den vernünftigen Handlungen ähnlich sind. Eine Art von Nachdenken und Ueberlegung (Analogon reflexionis) findet sich gleichfalls bey der niedern Erkenntniß in dem **Herumschweifen der Einbildungskraft**, deren Grund und Gesetze weiter unten untersucht werden sollen.

§. 16.

Von dem Grunde und Zusammenhange der mancherley Erkenntnißfähigkeiten.

Aus diesen bisher bemerkten verschiedenen und unläugbaren Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, hat man gesucht einen bestimmtern Begriff von dem denkenden Theile des Menschen, und der bey diesen mancherley Erkenntnißarten zu Grunde liegenden Kraft, herzuleiten. Es ist zwar nicht schwer, die Begriffe

von

von den einzelnen Erkenntnißarten auf einen einzigen gemeinschaftlichen allgemeinen Begriff, und auf diese Weise alles auf das Empfindungsvermögen, oder dergleichen etwas, zu reduciren (*). Aber die Einfachkeit der Grundbestimmung scheint damit noch nicht erwiesen. Und noch viel weniger kann deswegen die Möglichkeit des innern Unterschiedes mehrerer Seelen geleugnet werden.

Wenn man auf der andern Seite jedwedes objectivischen Unterschiedes willen, oder bey jedwedem Grade der grössern Vollkommenheit der Erkenntniß, eine eigene innere Bestimmung, eine eigene Grundkraft (**), annehmen wollte: wäre das wohl gründlich; und wohin würde es führen?

Was diese Untersuchung noch besonders aufhält und verwirrt, ist das Dunkle und Unbestimmte in dem Begriffe von der Seele. Anders wird man auf dergleichen Fragen antworten müssen, wenn man unter der Seele sich nur das Subject des Bewußtseyns (§. 4.) vorstellet; anders, wenn man in ihr Wesen den ganzen Innbegriff der Ideen, und gleichsam die Werkstätte derselben, setzet. Nicht minder hat der Unterschied bey Bestimmung der Begriffe, vom Verstande und vom Willen (§. 6.) hier auch wieder seine Folgen. Kein Wunder also,

daß

daß die Meynungen sich hier sehr von einander entfernen.

Das Gewisseste hierbey ist, daß die Erkenntnißfähigkeiten der Seele alle sehr genau mit einander verknüpfet sind. Es erhellet nicht nur daraus, daß sich ihre Aeusserungen mit einander vermischen, und einander unterstützen; sondern auch daraus, daß der Gebrauch und die Uebung der einen, meistentheils das Vermögen der übrigen einschränket. Diese genaue Verwandschaft ist auch Ursache, daß die Namen derselben so oft mit einander verwechselt werden. So wie auch oft die Effecte mit den Namen der Fähigkeiten benennet werden.

(*) S. *Helvetius* de l' Esprit Disc. I. chap. I. *Aristoteles* de Animo. III. 3.

(**) S. Crusius Logik §. 84.

§. 17.

Vom Genie und einigen andern Namen, so sich auf das Erkenntnißvermögen beziehen.

Noch hat man Namen, die, wo nicht besondere Fähigkeiten, doch gewisse Bestimmungen oder Grade der Vollkommenheit bey denselben, anzeigen sollen. Der Name eines Genies ist besonders durch den Modegebrauch merkwürdig, aber eben durch diesen häufigen Gebrauch zu einem Namen von ungewisser Bedeutung, gemacht

macht worden. Aus der Vergleichung der bekanntesten Erklärungen ergiebt sich, daß Genie so viel bedeute, als ein vorzügliches Vermögen, verborgene und bisher nicht bemerkte Verhältnisse, Aehnlichkeiten oder Zusammenstimmungen zu entdecken, oder kurz, ein vorzüglich guter Kopf. Nach der innern Grösse sowol, als nach dem Unterschiede der Gegenstände, womit sie sich beschäftigen, können die Genies eingetheilet werden. Ein Universalgenie, oder ein zu allen Geistesgeschäften im hohen Grade, ursprünglich wenigstens tüchtiger Kopf, ist weder an sich, noch mit jeder Erfahrung widersprechend (*).

Man schreibt der Seele auch bisweilen ein Vermögen zu, das Künftige vorher zu sehen. Daß wir das Künftige vorher sehen, oder vermuthen können, in wie fern es der Erfolg von schon gegenwärtigen Ursachen und Anstalten ist, die wir unmittelbar oder mittelbarer weise erkennen; hat keinen Zweifel, und ist ein Stück unserer Vernunft. Auch ein dunkles Gefühl dieser Art, eine Ahndung des Bevorstehenden, ist der Seele natürlich; in so fern bey der Vorstellung dessen, was sonst der Anfang, das Zeichen, die Vorbereitung oder Ursache eines Erfolges gewesen ist, die Vorstellung des ehemals damit verknüpften Erfolges wieder in uns erwecket wird. Aber wenn man dieser Vorherse-

hung

hung eine noch stärkere Bedeutung geben, und vermöge gewisser Erfahrungen, ein Vermögen, das künftige anders, als aus dem Zusammenhange der Anstalten und Folgen, der Ursachen und Wirkungen, vorherzusehen behaupten will: so behauptet man etwas, dem es noch an zuverläßigen Beweisen fehlet, und wobey man Selbstbetrug oder Leichtgläubigkeit zu vermuthen Ursache hat (**).

Die Namen, Scharfsinn, Tiefsinn, Subtilität, Gründlichkeit, Feinheit und andere, womit man gewisse Eigenschaften des Erkenntnißvermögens und der dazu gehörigen Fähigkeiten bezeichnet, erklärten sich wohl selbst durch die Bedeutung der Stammwörter, wenn man nur in dem Gebrauche derselben genauer und behutsamer wäre.

(*) S. Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes. Abschn. 4.

(**) Man sehe *Cicero de divinatione*; *Ridiger* de S. V. et F. p. m. 16. sqq. Desgleichen *Leibnitz* Nouv. Eff. p. 198. Und was will man erst vom Geisterseher Schwedenborg sagen? S. Träume eines Geistersehers ꝛc. Königsb. 1766.

§. 18.

Vom Unterschiede der Menschen, in Ansehung der Erkenntnißfähigkeiten.

Man kann nun noch fragen, woher der Unterschied der Köpfe, oder der Unterschied der Men-

Menschen in Ansehung der Geistesfähigkeiten komme? Ein gedoppelter Unterschied; sowol in Ansehung der Erkenntnißarten, als auch in Ansehung der Vollkommenheit. Unleugbar ist es, daß auf den Körper, dessen Organisation und übrige Beschaffenheit; folglich auch auf Klima und Nahrung, viel dabey ankomme. Unleugbar ist es auch, daß vieles auf die Uebung ankommt; und folglich auf Anführung und Gelegenheit, und auf das Interesse, so ein Mensch hat, diese oder jene Fähigkeit vorzüglich anzuwenden und zu üben (*). Aber wie viel eine jede dieser Ursachen zu dem Unterschiede der Köpfe beytrage, ob in ihnen allein der ganze Unterschied gegründet sey, oder ob er zum Theil auch von den ursprünglichen Grundbestimmungen der Seele herrühre, lässet sich so leicht nicht ausmachen (**).

(*) Wie vieles auf die Uebung ankomme, beweisen die Beyspiele der Wilden, und derjenigen Menschen, die schon erwachsen und gebildet, lange Zeit ohne alle menschliche Gesellschaft gelebt haben. S. Krafts Sitten der Wilden Abth. I. §. 17. f. und Recherches philosophiques sur les Americains tom. I. p. 204 seq. II. p. 76. seq.

(**) Flögels Geschichte ꝛc. der Neue Emil Zwote Aufl. Kap. V

Dritter

Dritter Abschnitt.

Genauere Betrachtung der mancherley Wirkungen des menschlichen Verstandes.

§. 19.

Einleitung in den Innhalt dieses Abschnittes.

Nach dieser vorläufigen Betrachtung der mancherley Verrichtungen und Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, ist es nunmehr nöthig, diese Wirkungen genauer zu untersuchen, um die Gründe derselben, und die Gesetze, nach denen sie erfolgen, so viel möglich, zu entdecken; als auf welche Untersuchung die praktischen Lehren von der Verbesserung desselben sich gründen.

Es lassen sich aber die Producte des menschlichen Verstandes füglich auf drey Hauptklassen bringen, **Ideen**, **Urtheile** und **Schlüsse**; obgleich gewiß ist, daß die Wirkungen der Seele dabey meist durch einander laufen, und aus einander schnell entstehen; so, daß unvermerkt bald aus Begriffen Urtheile, bald aus Urtheilen Begriffe werden, und durch Verbindung

der

der Begriffe Urtheile zu einem Vernunftschlusse sich vereinigen.

I. Von den mancherley Arten der Ideen, und ihrem Ursprunge.

§. 20.

Eintheilung der Begriffe nach dem materiellen oder objectiven Unterschiede.

Auf vielerley Weise unterscheiden sich die Begriffe des menschlichen Verstandes von einander; sowol in Ansehung dessen, was darinne vorgestellet wird, als in Ansehung der Vollkommenheit, mit welcher es vorgestellet wird.

In Ansehung jenes erstern, **objectiven, materiellen**, Unterschiedes, sind es erstlich entweder Vorstellungen von gewissen **Dingen**, oder von einzelnen **Beschaffenheiten** der Dinge, oder von **Verhältnissen**, Relationen, von demjenigen, was von einer Sache gesagt werden kann, in Rücksicht auf uns oder andere Dinge.

Ferner sind es entweder **völlig bestimmte** Vorstellungen, Vorstellungen von einzelnen **Dingen, Individuen**, oder von Beschaffenheiten und Verhältnissen, wie sie sich bey gewissen einzelnen Dingen in einem bestimmten Falle finden, **Vorstellungen** *in concreto*; oder es sind **allgemeine, abgezogene, abstracte**, Begriffe, die also rein und abgezogen, wie sie gedacht, und in Worten ausgedruckt werden,

sinnlich nicht vorgestellet werden können. Daher werden sie auch **Intellectualbegriffe**, bisweilen **Notionen**, **Universalbegriffe** (*Entia rationis*) genannt. Dergleichen sind die Begriffe von den **Arten** und **Gattungen**, und den **Wesen** der Dinge. Sie werden auch **höhere Begriffe** genennt, in Ansehung derer, so — wenigstens, wenn Tabellen verfertiget werden — unter ihnen stehen, oder aus ihnen entspringen, wenn man sie mehr bestimmet. Weiter sind unsere Begriffe entweder Begriffe **der unmittelbaren Erkenntniß**, wenn nemlich die Gegenstände unsern Sinnen vorgekommen sind; oder nicht. Von letzterer Art sind besonders anzumerken die **analogischen Vorstellungen**, vermöge deren wir uns von Dingen, die wir nicht aus unmittelbarer Empfindung kennen, Begriffe machen, vermittelst der Begriffe anderer Dinge, die ihnen, im Ganzen, oder in gewissen Stücken, ähnlich sind.

Endlich sind unsere Begriffe entweder **zusammengesetzt**, lassen sich in mehrere andere auflösen, oder sind **einfach**. Es scheinet bisweilen ein Begriff einfach, der es bey genauerer Untersuchung nicht ist. **Schlechterdings einfache Begriffe** scheinen mit der Natur unserer Erkenntniß-Werkzeuge gar nicht zusammenpassend.

(*) S. *Locke* B. 2. ch. 2. u. vergl. *Leibnitz* Nouv. Essais, *Search* tom. I. chap. IX.

§. 21.

Von dem Ursprunge unserer Begriffe, sonderlich der allgemeinen.

Ueber den Ursprung der Begriffe, besonders der allgemeinen (§. 20.) ist immer viel Streites unter den Philosophen gewesen. So viel ist gewiß, daß es an hinlänglichen Gründen fehlet, wenn man behaupten will, daß sie anderswoher als aus den Empfindungen entstehen, wenn man **angebohrne Begriffe** behaupten will (*). Hingegen scheinet mit der gegenseitigen Meynung alles übereinzustimmen, was die Erfahrung lehret. Man erwäge nur

1) daß mit der Beraubung eines Sinnes der Mensch zugleich aller derjenigen Begriffe beraubet ist, die sich auf die Empfindungen dieses Sinnes beziehen. Was würden also vor Begriffe da seyn können, wenn alle Sinnen fehlten?

2) Die allgemeinen Begriffe, an deren Ursprung aus der sinnlichen Erkenntniß man zweifeln will, haften ja doch an den Worten oder andern Zeichen. Diese aber lernen wir nicht nur, nach dem **Materiellen** derselben, vermittelst der Sinnen, indem wir sie sehen oder hören; sondern es haben auch diese Zeichen für sich keine Bedeutungskraft, und nur durch mittelbare

oder unmittelbare Verknüpfung mit Empfindungen können sie bedeutend und verständlich gemacht werden.

3) Sind nicht jene einfachen, oder wenigstens uns unauflöslichen, Notionen, auf welche die subtilste Metaphysik bey der Entwickelung unserer Begriffe endlich hinführet, Empfindungen, innerliche oder äusserliche?

4) Je nachdem ein Mensch viele oder wenige, diese oder jene, Empfindungen gehabt hat, von einer gewissen Art der Dinge; je nachdem ist sein allgemeiner Begriff davon, sein Ideal, beschaffen (**).

(*) Die Gründe, womit Plato und einige Neuern für die angebornen Begriffe gestritten haben, beweisen zum Theil gar nichts, zum Theil nur so viel, daß gewisse Grundbestimmugen in der Seele vorher erfordert werden, und da seyn müssen, wenn bey den Veränderungen in den körperlichen Organen Vorstellungen in ihr entstehen sollen. Aber daß dieses Ideen, Abbildungen, wie dergleichen mit Grunde angenommen werden, wenn, vermittelst der Empfindung, einmal Vorstellungen in uns gekommen sind, ob wir gleich einer jeden uns nicht immer bewußt sind: dieß folget aus solchen Gründen nicht. Man sehe hierbey *Loke* B. I. u. II. ch. I. u. vergl. *Leibniz*; desgleichen *Crusius* Log. §. 82, 83, 85; Thelematolog. §. 82, 137.; und *Hume* Enquiry concerning hum. Underst. Sect. II. *Reid's* Inquiry into the human mind chap. V. Sect. VIII.

Daß

(*) Daß nicht jedweder geschickt dazu ist den möglichen Ursprung irgend eines Begriffes aus der Empfindung zu zeigen, beweiset nichts. Ueberhaupt aber muß man nur merken, daß **willkürliche** und **unwillkürliche Abstraction** oder **Determination** (§. 14. 15,) eigenes Denken und Unterricht anderer, dabey zusammen kommen.

§. 22.

Nöthige Anmerkung zu dieser Lehre.

Wenn man behauptet, daß wir alle unsere Begriffe aus den Empfindungen haben: so muß man sich hüten, dieses bloß von den äusserlichen Sinnen zu verstehen. Ein grosser Theil unserer Begriffe rühret aus den Empfindungen her, die wir vermöge des **innern Sinnes** haben, Daher hat die Seele den Begriff von ihr selbst, und von ihren Eigenschaften. Und vermittelst dieser geistischen Grundvorstellungen bilden wir uns unsere übrigen Begriffe von geistischen Naturen und Eigenschaften.

(*) S. *Loke* B. I. ch. I. §. 2. seq. B. II. ch. XXVII. §. 9. **Mendelsons Phaedon** S. 109. 110.

§. 23.

Von den formellen, subjectiven, Unterschiede der Begriffe.

Einen andern Unterschied unter den Begriffen, den sinnlichen so wohl, als den abstracten,

machet ihre **formelle** Beschaffenheit, die Vollkommenheit, mit welcher sie in einem **Subjecte** vorhanden sind. Denn einige Begriffe haben wir oftmals so klar, daß wir die Gegenstände dadurch hinlänglich von einander unterscheiden können, andere sind **dunkel**, setzen uns nicht in den Stand, eine Sache von allen andern genugsam zu unterscheiden, lassen uns noch in Ungewißheit.

Die klaren Vorstellungen sind entweder **deutlich**, lassen uns das mannichfaltige, so in einer Vorstellung begriffen ist, einzeln unterscheiden; oder sie sind **verwirrt**, **confus**, wenn sie dieses mannichfaltige nicht so unterscheiden lassen. Sie sind ferner entweder **entwickelt**, **ausführlich** deutlich, oder **unentwickelt**, **unausführlich**; sie sind **vollständig**, wenn sie alles enthalten, was eine Sache ausmachet und unterscheidet, oder **unvollständig**, im gegenseitigen Falle. Sie sind entweder **genau** bestimmt, **nett**, **praecis**, **reine**, indem sie nichts enthalten, als was zur Sache gehöret, und dasselbe deutlich ausdrücken; oder sie sind **überfliessend**, **schwankend**, **schielend**, wenn einige Merkmaale entbehrlich oder zweydeutig sind, einseitig, oder aus einem falschen Gesichtspunkte, die Sache vorstellen.

Bey den sinnlichen Vorstellungen, besonders bey den Phantasien, machet die Lebhaftig-

keit

keit eine eigene Vollkommenheit aus. Sie besteht in der Menge sinnlicher Merkmaale, wodurch die Sache so vollständig ausgezeichnet vorgestellet wird, als wenn sie lebte, als wenn sie wirklich vor uns wäre, jetzo wirklich empfunden würde. Wenn man die Lebhaftigkeit, im Gegensatz auf Schwäche, als eine Eigenschaft einer jedweden Art von Vorstellungen ansehen will: so besteht sie in der Stärke des Bewußtseyns.

(***) Man sehe hierbey wegen der Eintheilung und den Erklärungen *Leibnitz.* comment. de cognit. uerit, et ideis. in den A. E. 1684. *Loke* B. II. ch. XXIX. XXXI. **Crusius** Log. §. 160.

§. 24.

Von den Ursachen der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit unserer Vorstellungen.

Die Ursachen dieses mannichfaltigen Unterschiedes unserer Begriffe liegen theils in der Beschaffenheit unserer Erkenntnißkräfte und Werkzeuge, theils in der Art, wie wir sie gebrauchen.

Die **Sinnen**, wenn sie auch in dem Maasse der menschlichen Natur vollkommen sind, und gehörig geübt werden, sind doch dahin eingeschrenket, daß sie nur gewisse Dinge, in einem gewissen Abstande, und bey einem abgemessenen Grade der Stärke und Dauer des Eindruckes, uns gehörig vorstellen können.

Der Grad der zweckmäßigen Lebhaftigkeit der **Einbildungskraft** findet sich nicht immer. Und durch ihre Zusätze werden Begriffe leicht verfälschet.

Unvollkommenheit in den Empfindungen kann nicht anders, als Unvollkommenheit in der abgezogenen **Begriffen** nach sich ziehen. Und wenn die allgemeinern und einfachern dieser abstracten Begriffe oder überhaupt die **Grundbegriffe**, undeutlich und unbestimmt sind; so werden es durch diese bald viele andere.

Bey jedweder Erkenntnißart ist **Aufmerksamkeit** nöthig, um etwas recht zu erkennen. Aber oft fehlt die Lust dazu, oft auch das Vermögen.

Ueberhaupt aber machet die Einschränkung unseres Erkenntnißvermögens auch, daß wir **nicht viele Dinge zugleich** gehörig erkennen, nicht allzu vieles fassen und behalten können. Wenn allzu viele Vorstellungen sich zugleich uns aufdringen: so können sie einzeln nicht genugsame Klarheit haben. Sie verdunkeln einander, und das Ganze wird ein verwirrtes Chaos. Wie ein schwächeres Licht durch den Glanz des stärkeren überdeckt wird: so kann auch eine Vorstellung, die die Seele einnimmt, andere Veränderungen, die in uns vorgehen, unmerklich machen. Und wenn schon allzu viele Begriffe

im Kopfe sind: so wird der Zugang den neuen verschlossen, wenigstens schwerer gemacht. Die Zeit zu lernen, und neue Begriffe auzunehmen, scheinet auch um deswillen bey den meisten Menschen auf gewisse Jahre eingeschränkt zu seyn. Endlich können sich auch die Begriffe, ohne wenn sie erneuert werden, gewöhnlich in die Länge nicht erhalten. Wir vergessen, was wir wußten, wenn wir es nicht öfters wiederhohlen. Wir vergessen erst das Alte über dem Neuen, und zuletzt oft beydes mit einander. So löschet die Zeit selbst die Eindrücke der Empfindungen aus, und vertilget in uns, wie ausser uns, die Denkmaale unsers Wissens.

§. 25.

Vorstellungen ohne alles Bewußtseyn.

Ich kann diese Eintheilung der Begriffe nicht verlassen, ohne von den gänzlich dunkeln **Vorstellungen** etwas zu sagen, auf die einige Philosophen so vieles bauen.

Wenn man unter einer Vorstellung, oder Idee, diejenige Modification eines denkenden Wesens versteht, wodurch es sich etwas vorstellet, oder erkennet: so scheint es ein offenbarer Wiederspruch zu seyn, gänzlich dunkle Vorstellungen, Vorstellungen ohne alle Unterscheidung eines gewissen Etwas, ohne alles Bemerken, alles Bewußtseyn, anzunehmen.

Aber

Aber wenn Vorstellung nur so viel heissen soll, als ein gewisser Eindruck, eine solche Abbildung, ein solches Zeichen, oder wie man das, nennen will, was nebst dem Bewußtseyn das, was man gewöhnlich eine Vorstellung nennet, ausmachet: so finden sich leicht vielerley Gründe, solche ganz dunkele Vorstellungen, ganze Reihen derselben, wo nicht in der Seele, (§. 4. not.) doch im Menschen anzunehmen.

II. Von den Gesetzen des Zusammenhangs und der natürlichen Folge unserer Vorstellungen.

§. 26.

Grundgesetz.

Die Ordnung, wie unsere Vorstellungen sich zusammen gesellen und auf einander folgen, stehet nicht völlig in unserm Belieben. Wir können zwar oft nach dem Bestreben unseres Willens Empfindungen uns verschaffen, und Empfindungen, die uns unangenehm sind, bisweilen ausweichen; wir können durch vermehrte oder verminderte Aufmerksamkeit selbige stärken oder schwächen nach Wohlgefallen. Uebrigens aber entstehen fürs erste die Vorstellungen von den Dingen ausser uns, vermöge der Empfindung, nach den Gesetzen des Zusammenhanges, in welchem die Dinge selbst unter einander stehen.

hen. Sodann aber ist auch unserem Innersten ein Gesetz eingepräget, nach welcher die Folge der Vorstellungen, die durch die Phantasie, oder eine andere Anwendung unserer Denkkraft, hervorgebracht werden, bestimmt wird. Nemlich unsere Vorstellungen erwecken einander, und gesellen sich zusammen, theils nach der Aehnlichkeit, die unter ihnen ist, theils nach der Verknüpfung, die sie durch die Coexistenz mit einander erhalten haben. Dieß ist das durch die Erfahrung genugsam bestätigte **Grundgesetz von der Adsociation der Ideen.**

(*) Um auf die Spuren der genauern Bemerkung dieses überaus wichtigen psychologischen Gesetzes zu kommen, können einem folgende Stellen behülflich seyn. *Aristot.* de memoria cap. II. *Hobbesii* Elementa philos. part. IV. c. 25. Leviathan. cap. III. *Mallebranche* liv. II. part. I. ch. V. *Locke* B. II. ch. XXXIII. vergl. mit *Leibnitz* Nouv. Essais, *Wolf* Psych. Empir. §. 104. 105. Metaphys. II. §. 74. *Hollmanni* Log. §. 14. *Hume* Ess. conc. hum. Underst. Sect. III. Homes Grundsätze der Kritik. Th. I. K. I.

§. 27.

Weitere Erläuterung des Gesetzes von der natürlichen Folge unserer Gedanken.

Es verdienet dieses Gesetz des Denkens noch weiter entwickelt und erläutert zu werden.

1) Man kann leicht dasselbe in mehrere andere zerglie-

zergliedern; aber schwerlich ein besonderes Gesetz von der Folge und Verknüpfung der Ideen anführen, das nicht schon in ihm begriffen wäre. Verschiedene aber, die man anführet, sind auser der Einschränkung dieses allgemeinen betrachtet, schwankend und ungewiß.

2) Wenn es scheinet, daß Ideen in uns rege geworden sind, anders als nach der Angabe dieses Gesetzes: so möchte wohl eine Zwischenidee rege gewesen seyn, oder eine neue Empfindung sich eingeschlichen und gewirket haben, ohne daß wir es bemerket hätten.

3) Von den unzähligen Vorstellungen aber, die auf diese Weise mit einander verknüpfet sind, werden vorzüglich diejenigen erwecket, die grössere Aehnlichkeit haben, oder öfters zusammen gedacht worden sind, oder überhaupt mit grösserer formellen Vollkommenheit in der Seele vorhanden sind, oder zu dem Gemüthszustande, in welchem sich die Seele jetzo befindet, am besten sich schicken.

§. 28.

Einige Folgen von der Adsociation der Ideen.

Wenn wir auch die physischen Ursachen (*) von diesem Zusammenhange und von dieser

Folge

Folge der Gedanken nicht weiter ergründen; so kläret uns doch das dabey obwaltende Gesetz die Natur der Seele gar sehr auf, und giebt uns gleichsam den Schlüssel zu ihren Geheimnissen, machet uns ihre sonderbarsten Bewegungen und Wendungen begreiflich. Man findet dieses in der Seelenlehre überall und auf mancherley Weise bestätiget. Hier schon können wir aus der angenommenen Erfahrung beträchtliche Folgen ableiten.

Sie dienet uns zur Einsicht in den mannichfaltigen Unterschied der Genies und Charaktere; und zur Entdeckung der Ursachen der oft so sehr unterschiedenen Wirkungen einer Idee in verschiedenen Köpfen. Nemlich es hängt von der Beschaffenheit der übrigen im Kopfe vorhandenen und herrschenden Ideen die nähere Bestimmung, so jedwede andere Vorstellung bekömmt, und die Anwendung derselben ab. (§. praec. n. 4.) Man kann also sowohl aus der Wirkung, die eine Idee in einem Menschen hervorbringt auf seinen ganzen Charakter schiessen; als auch aus diesem vor her sehen, was eine Idee ohngefehr für eine Wirkung bey ihm hervorbringen kann. Man begreift eben hieraus auch, warum bey allen Gelegenheiten ein jeder so leicht an sich und seine Beschäftigungen erinnert wird; desgleichen warum ein in vielen Stücken gedankenreicher und scharfsinniger

Kopf

Kopf manchmal ansteht, und Ungeschicklichkeit beweiset, wo dem gemeinsten Verstande alles leicht ist. Bey Köpfen in welchen gar vielerley Ideen in gleichem Grade rege und mächtig sind, muß der Fortgang und die Verknüpfung der Ideen anders aussehen, als bey Köpfen, in welchen die Ideen nach ihrem Werthe unterschieden sind, und einige über die andern herrschen. Daher das Durcheinandermengen gemeiner Leute, wenn sie etwas erzählen, die Schwatzhaftigkeit seichter oder allzu lebhafter Köpfe, und die Ausschweifungen derjenigen, die gewissermassen zu viel wissen.

Endlich können wir uns ausserordentliche Wirkungen gewisser Vorstellungen hieraus erklären; diejenigen nemlich, die sie vermöge der durch sie erweckten und sich zugesellenden Ideen hervorbringen. Es bringt aber eine Vorstellung desto leichter viele andere hervor, je lebhafter sie ist, je stärker der Eindruck, durch den sie erregt worden; denn da ist eine stärkere Erschütterung, und die Idee hat gleichsam desto mehr Berührungspunkte, je ausgebildeter sie ist. (§. 24.) Es kann auch eine gewisse **Undeutlichkeit** der Hauptvorstellung der vielfachen Adsociation beförderlich seyn. Denn je weniger man das Mannichfaltige einzeln unterscheidet, desto weniger sondert man das Fremde ab. Und aus beyden vorhergehenden Grün-

den

den folget, daß eine Vorstellung auch mehr Ideen erwecken werde, wenn sie durch plötzlichen Eindruck entstehet. Weiter folget, daß das Neue eine grössere Bewegung in der Seele hervorbringen müsse, als das Gewöhnliche. **)

Wenn aber durch die Coexistenz mit jedweder Vorstellung jedwede andere verknüpft werden kann: so sieht man, wie vielerley Sonderbares von diesem Gesetze des Denkens herkommen kann.

Diese Bemerkungen sind für die praktische Philosophie besonders wichtig; aber doch auch keine Ausschweifung in der Logik. Die Macht der fremden Vorstellungen, die sich hinzu gesellen, aber nicht immer einzeln sichtbar sind, bewirket Irrungen bey der Unterscheidung des Wahren und Falschen eben so leicht, als bey der Unterscheidung des Guten vom Bösen.

(*) S. *Mallebranche* und *Locke*; l. c. *Bonnet* Ess. Analyt. chap. VII. §. 86. seq. chap. IX. etc.

(**) Aus allem erhellet, daß sinnliche Vorstellungen durch die Adsociation mehr zu vermögen geschickt sind, als die allgemeinen Begriffe. Doch, wenn mit diesen starke Empfindungen verknüpft sind, wenn sie sich bey einem Menschen leicht in sinnliche Begriffe auflösen: so können auch diese viel bewirken.

§. 29.

Anwendung auf die Wirkungen der Phantasie im Traum und in der Raserey.

Die Träume geben uns Gelegenheit die Gesetze des Ursprungs und der Verknüpfung unserer Ideen noch genauer zu erwägen, und sind überhaupt eine zu wichtige Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Verstandes, als daß nicht die Wissenschaft vom Denken manches dabey zu untersuchen finden sollte.

So wunderlich auch bisweilen die Folge der Ideen in den Träumen seyn mag: so ist sie doch nichts weniger als regellos. Eben die vorher bemerkten Gesetze entdecken sich auch hier. Nur daß oftmals die Zwischenideen, vermittelst deren die Seele von einer Scene zur andern fortgerissen wird, die schwachen äußerlichen Empfindungen, oder die so durch den Umlauf des Geblütes und anderer Lebensbewegungen erregt werden, oder die Verbindungsideen im innern System, der Wahrnehmung entwischen; welches auch bey wachenden nichts ungewöhnliches ist (§. 27. 25.)

Der Grund des Stoffes der Träume findet sich gemeiniglich gar leicht in den aus den bekannten Ursachen (§. 27.) herschenden oder vorzüglich regen Ideen eines Menschen; und folglich weiter in dem jedesmaligen Zustande des

Kör-

Körpers oder des Gemüthes (a). Wenn gewisse Träume zu sonderbar scheinen, als daß sie aus diesen natürlichen Ursachen so leicht begriffen werden können: so wird es doch vernünftig seyn, lange Bedenken zu tragen, ehe man eine andere Ursache vermuthet; da so viel gewiß ist, daß der Mangel der genauen Einsicht in den Zustand des Körpers und des Gedankensystems eines Schlafenden allein schon Ursache seyn kann, warum uns dergleichen etwas unbegreiflich und wunderbar scheinet.

Daß der nemliche Traum oft wiederkömmt, ist sehr natürlich; zumal wenn man das erstemal darüber nachgedacht hat. Die sonderbarsten Träume können daraus entstehen, daß die Imagination aus dem, was wir bey Tage nur verwirrt oder abstract gedacht haben, im Traume eine Geschichte schaffet. Uebrigens bin ich weit entfernet zu behaupten, daß alle Träume, so wie ich es mir überhaupt vorstelle, jedesmal entstehen müssen. Leichtgläubigkeit und Vermehrung der Erklärungshypothesen sind Fehler, vor denen sich ein Philosoph mit Recht zu bewahren suchet. Aber ein nicht geringerer Fehler ist es, wenn man nichts glauben will, als was man mit seinen Hypothesen zusammen reimen kann.

Ordentlicher Weise äusern sich Vernunft und Ueberlegung im Traume weniger als wenn wir

wachen. Wir thun manches, wozu wir uns wachend nicht entschliessen würden. Wir halten Phantasien für wirklich gegenwärtige Dinge. Davon lassen sich verschiedene Ursachen mit hinlänglichem Grunde angeben oder vermuthen. Die wirklichen Empfindungen fehlen; der Schein der Ideen ist um so viel stärker. Es entstehen bey dem freyern Laufe der Imagination neue und wunderbare Vorstellungen, mit welchen die zu rechte weisenden Gedanken der Vernunft weniger verknüpfet sind. Bisweilen geschieht es, daß man über diese Illusionen beym Erwachen vernünftige Urtheile fällt, die sich dann damit verknüpfen, und beym wiederkommenden Traume eintreten. Vielleicht daß überhaupt die Ideen der Vernunft während des Schlafes weniger rege sind, oder die zu ihrem Gebrauche dienenden Organen weniger brauchbar. Mancher kann darauf verfallen, zu vermuthen, daß die Seele wohl selbst schläfet, daß ihre Kraft weniger reizbar ist beym Schlafe eines gesunden Menschen.

Aber viele Erfahrungen beweisen auch, daß Menschen im Schlafe Dinge verrichten können, die den völligen Gebrauch der Vernunft vorauszusetzen scheinen; Dinge die sie wachend also zu verrichten keinesweges im Stande seyn würden.

So unbegreiflich auch diese Sache bisweilen vorgestellet wird (b), so lässet sich doch das Meiste aus gewöhnlichen Erfahrungen und den daraus gefolgerten allgemeinen Gesetzen unserer Handlungen noch wohl begreifen; wenn man nur genaue Beobachtungen unverfälscht zu Rathe ziehet.

Und so ist es auch mit andern allerdings untersuchungswerthen Stücken in der Geschichte des Schlafes und der Träume: so weit sie den Psychologen interessirt. Dahin gehören die Künste, zu machen, daß man zu einer gesetzten Stunde erwachet, oder daß man einschläfet; die Frage, warum man sich so oft nicht an einen Traum erinnert; und endlich die Frage, warum manche Menschen so viel träumen, nnd andere so wenig. Die Untersuchung dieser Fragen giebt allerdings zu feinen Bemerkungen Anlaß. Aber die bereits aus andern Gründen angenommenen psychologischen Natur-Gesetze und Hypothesen finden auch dabey mehrmalen ihre Bestätigung.

Auch in der Raserey erfolgen die Vorstellungen nicht anders, als nach den obigen allgemeinen Gesetzen. Ueberhaupt kömmt der Seelenzustand eines Unsinnigen mit dem Zustande eines Träumenden sehr genau überein.

Sonderbar sind die Beyspiele derjenigen, bey denen so zu reden nur eine unsinnige, das

ist, in einem unnatürlichen Licht erscheinende, oder in einer unordentlichen Verknüpfung stehende Idee sich findet (c).

Und hier beym Beschlusse der Betrachtungen über die Gesetze der Verknüpfung unserer Vorstellungen wird die Frage nicht ganz am unrechten Orte stehen, ob die Seele jemals im Leben gänzlich aufhöre, Vorstellungen, mit oder ohne Bewußtseyn, zu haben? (d)

(a) Daß alle Träume aus einer Empfindung des äussern Sinnes unmittelbar entstünden (Wolf Metaph. §. 799. 229) scheinet nicht richtig zu seyn.

(b) S. *Encyclopedie* art. Somnambulisme.
(c) S. *Locke* und *Bonnet*. ll. cc.
(d) S. *Locke* B. II. ch. I. §. 9. seq. und vergleiche *Leibnitz* N. E. desgleichen Wolfs Metaphys. §. 796. ff.

III. Von der Sprache.

§ 30.

Grund der Fähigkeit zur Sprachenerkenntniß und Wichtigkeit derselben.

Wenn diese natürliche Verknüpfung der Ideen manche unangenehme Folgen für uns hat: so haben wir ihr hingegen auch viele Vortheile zu danken. Darunter ist besonders derjenige beträchtlich, welchen wir von dem Gebrauche

der Sprache und anderer Zeichen unserer Gedanken haben. Ohne jenes Gesetz wäre es nicht möglich, so wie bey der symbolischen Erkenntniß geschieht, uns willkührliche Zeichen der Dinge, Worte bedeutend, zu machen (*). Und ohne dieses würden wir es im Denken nicht weit bringen. Denn dadurch, daß wir Vorstellungen und Gedanken mit willkührlichen Zeichen verknüpfen, bringen wir sie in unsere Gewalt, trennen sie nach Wohlgefallen von einander, und bringen sie unter einander in Verbindung, unabhängig von den Gegenständen, von denen wir sie durch die Empfindung erhalten haben. Wir vermehren die Anzahl unserer Begriffe, machen die verwirrten Vorstellungen deutlich, und setzen uns in den Stand, die einmal gehabten Vorstellungen mit leichter Mühe wieder zu erwecken: es sey, daß wir bey uns selbst nachdenken, oder daß wir unsere Gedanken andern mittheilen wollen.

(*) Ob Menschen, die noch gar keine Sprache hätten, im Stande wären, eine zu erfinden, ist eine strittige und nicht leicht zu entscheidende Frage. Unterdessen scheint es, daß sich der allmälige Uebergang von der natürlichen zur willkürlichen Sprache noch wohl gedenken lasse. Sollte derselbe wohl mehr zu bedeuten haben, als die Erfindung der alphabetischen Schrift?

§. 31.

Philosophie der Sprache. Vollkommenheit eines Zeichens.

Es kömmt aber auf die Beschaffenheit der Zeichen beym Denken viel an. Ihre Vollkommenheiten und Fehler haben auf die Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken selbst einen grossen Einfluß. Es muß daher in der Wissenschaft vom Denken einiger Unterricht hievon gegeben werden (a).

Aus der Absicht solcher Zeichen erhellet leicht, was zu ihrer Vollkommenheit erforderlich sey. Nemlich hauptsächlich drey Stücke: daß das Zeichen so **anpassend**, so **bedeutend** und so **leicht** sey, als nur möglich. **Anpassend**, daß es einen ganzen und vollständigen, dann auch einen genauen und reinen Begriff von der anzuzeigenden Sache erwecke. **Bedeutend** ist ein Zeichen, wenn das Mannigfaltige in der vorzustellenden Sache und dessen Verbindung, durch das Mannigfaltige und dessen Verbindung im Zeichen ausgedruckt wird; und noch mehr, wenn das Zeichen der Sache dermassen substituiret werden kann, daß was sich aus dem Zeichen, für sich betrachtet, oder mit andern verbunden, folgern lässet, von den Sachen selbst gilt; oder, wie sich andere ausdrucken (b), wenn die Theorie der Zeichen zugleich die Theo-

rie

rie der Sache ist. Wenn ein Zeichen leicht seyn soll, so muß nicht nur der Gebrauch desselben in unserer Gewalt stehen, so daß es immerzu ohne Mühe, und in weniger Zeit, hervorgebracht werden kann; sondern die Bedeutung des Zeichens muß auch leicht zu fassen, es muß ohne viele Mühe verständlich seyn. Diese Vollkommenheiten sind wesentlich.

(a) In mehr als einer Rücksicht sind die Sprachen ein wichtiger Gegenstand der Philosophie. Der Logicker insbesondere kann das Nothwendige und Gemeinschaftliche aller Sprachen ausfindig zu machen suchen, woraus die **allgemeine Sprachlehre** entsteht; er kann auch auf die Entdeckung der **vollkommensten Sprache** ausgehen. Nothwendig ist allemal einiges bey einer Sprache; wegen des Wesentlichen der Sprach-Organen und des Verhältnisses derselben zu den Empfindungen; wegen der Adsociations-Gesetze der Vorstellungen; wegen des wesentlichen Zweckes des Redens. Zu den Folgerungen, die hieraus a priori entstehen, kommen von der andern Seite die, so aus der Vergleichung der vorhandenen Sprachen sich ergeben. Und darinn liegen die Gründe der allgemeinen Sprachlehre; und wie es scheint auch der **Deschiffrirkunst**. Der Gedanke von der andern Kunst (Ars characteristica combinatoria) den **Leibnitz** rege gemacht und vielleicht zu sehr gepriesen hat, (S. dessen Historia et commendatio linguae characericae universalis in den Oeuvres philosophiques p. Raspe p. 538. seq.) haben zwar viele vorgenommen, aber die

Hoffnung einer zweckmäßigen Ausführung scheinet bey genauerer Ueberlegung zu verschwinden. S. hiebey auch *Leibnitz* Nouv. Ess. p. 363. und *Cartesii* Epist. part. I. ep. 119.

(b) Lambert N. O. II. S. 16.

§. 32.

Anwendung der ersten Eigenschaft eines vollkommenen Zeichens auf die Worte.

Die gewöhnlichen Zeichen für die Gedanken, deren wir uns bedienen, sind die Worte; gewisse articulirte Töne, von denen die Buchstaben, oder andere schriftliche Charactere wiederum Zeichen sind. Wenige Worte haben die Eigenschaften, die ein Zeichen vollkommen machen, alle bey einander. Der hauptsächlichste Fehler derselben ist, in Ansehung des ersten wesentlichen Stückes eines guten Gedankenzeichens, die **Vieldeutigkeit.** Vieldeutige Worte sind entweder Namen, die ganz verschiedenen Dingen gemeinschaftlich zukommen, oder Namen, die von mehreren Dingen gebraucht werden, um gewisser Aehnlichkeiten willen; oder solche, die bald mehr bald weniger anzeigen, jetzt in einer weitläuftigern Bedeutung genommen werden, ein anderesmal in einer engern.

Es entstehen diese Unvollkommenheiten in einer Sprache aus verschiedenen Ursachen.

1) Die Menschen sprechen gar viele Worte aus, ohne recht etwas Bestimmtes dabey zu denken. Theils ist man oft zufrieden, nur etwas gesagt zu haben, unbekümmert, ob ein Sinn darinne enthalten ist, vielleicht weil man auf die Gleichgültigkeit der Zuhörer oder Leser rechnet; theils ist die Begierde nachzusagen so groß, daß man gewisse schönklingende Worte gebraucht, ehe man sie versteht. Es ist auch sehr leicht, hierbey getäuscht zu werden, indem man doch immer etwas dabey denket, wenigstens die Empfindung von dem Worte hat, welches man ausspricht. Aus dieser Ursache geschiehet es auch, daß man oftmals Worte zusammen setzt, deren Bedeutungen einander destruiren. Und auf diese Weise wendet nicht nur einer für sich solche Worte unrecht an: sondern er giebt auch andern zum Mißbrauche derselben, und zur Bieldeutigkeit Anlaß.

2) Wenn auch die Menschen die nemlichen Worte auf die nemlichen Empfindungen und Bemerkungen anwenden; so sind doch diese Empfindungen und Bemerkungen bey einem Menschen nicht genau die nemlichen, wie bey dem andern. Die Menschen wenden also, öfter als sie sich einbilden

bilden, die nemlichen Worte in einem verschiedenen Sinn an.

3) Man setze hier noch hinzu die Folgen der Verknüpfung der Ideen, die wiederum bey einem anders als bey dem andern ist. Hiedurch entstehen besonders die Nebenideen, die die wahre Bedeutung eines Namens verfälschen, und nach und nach bisweilen ganz abändern.

4) Viele von diesen Fehlern kommen auch von dem Mangel eigener Ausdrücke zu genauer Bezeichnung einer jeden Sache oder Vorstellung. Daher man nicht nur die Namen ähnlicher, sondern anderer in irgend einem, oft sehr zufälligen, Verhältnisse stehender Dinge, gebraucht. (*)

5) Endlich aber veranlasset auch die Liebe zum Sonderbaren manchen Mißbrauch der Worte, und manchen Fehler der Sprache.

Dieser Unvollkommenheit der Sprache kann abgeholfen werden; wenn man den Worten nach und nach bestimmtere Bedeutungen verschaffet; die bisherigen Synonymen von einander unterscheidet; neue Ableitungen machet, wenn sich keine eigene Stammwörter finden; aus andern Sprachen Ausdrücke aufnimt, wenn nur wirk-

lich

lich dadurch die Sprache bereichert wird; veralte Worte wieder gangbar macht. Endlich kann wenigstens den Mißverständnissen durch Umschreibungen oder Zusätze abgeholfen werden.

(*) Man kann auch nicht behaupten, daß die metaphorischen und uneigentlichen Ausdrücke einer Sprache schlegterdings zur Unvollkommenheit gereichen.

§. 33.

Entwickelung der zweyten Eigenschaft eines vollkommenen Zeichens, und Anwendung auf die gewöhnlichen Sprachen.

Leere Töne, die gar keine Bedeutung haben, verdienen nicht den Namen der Worte. Unverständlich sind Worte manchmal nur für einige, die übrigens ganz gut sind. Wenn Worte recht bedeutend, recht charakteristisch, seyn sollen: so müssen die einzelnen Töne, Sylben und Buchstaben gewisse Beschaffenheiten der Sache, die durch das Wort vorgestellet werden soll, anzeigen; und die Verbindung der Theile eines Wortes muß die Verbindung und das Verhältniß der mehreren Beschaffenheiten einer Sache andeuten. Wenn die ganze Sprache charakteristisch seyn sollte: so müßte es auch die Syntaxe seyn. Auch ist eine Sprache mehr als die andere charakteristisch,

und

und daher mehr als die andere zu einer wissenschaftlichen Sprache geschickt. Nemlich sie ist es um so vielmehr, je mehr Stammwörter, je mehr bedeutende Arten der Abänderung und Zusammensetzung sie hat, und je bedeutender ihre Wortfügung ist. Aber wenn man nur darauf denken wollte, einer Sprache diese zweyte Vollkommenheit zu verschaffen: so möchte wohl die dritte, die Leichtigkeit allzusehr darüber verlohren gehen. Wenigstens ist dieß eine Unvollkommenheit aller vorhandenen Proben von der Art. Es erhellet auch aus der Geschichte, daß die charakteristische oder symbolische Schreibart die ältere ist, und daß man sich der mehr willkürlichen alphabetischen stufenweise genähert hat, wie man zu mehrerer Einsicht gelanget ist.

(*) S. über dieses Lehrstück **Lamberts** Semiotik in dem N. O. Th. II. S. 3-214. **Michaelis** Abhandlung von dem Einflusse der Meynungen in die Sprachen, und der Sprachen in die Meynungen. Traité de la formation mechanique des Langues, Paris 1765. 2 tomes 8. *Condillac* Essai sur l'origine des connoissances humaines tom. II. **Süßmilchs** Versuch eines Beweises daß die erste Sprache ꝛc. Berlin 1766.

IV. Von den Urtheilen und Sätzen.

§. 34.

Von dem Inhalte dieses Abschnittes, und von Urtheilen und Sätzen überhaupt.

Dieses Kapitel welches insgemein eines der weitläuftigsten in den Logiken zu seyn pfleget, scheinet, bey genauerer Erwägung, eines der unfruchtbarsten zu seyn. Denn wozu hilft denn am Ende die ungeheure Menge von Namen besonderer Arten von Sätzen, und deren Eintheilung? Unterdessen muß man wenigstens diejenigen Namen wissen, die noch einigermassen gebräuchlich sind; und ein Theil davon ist auch in einer gereinigten Syllogistik unentbehrlich.

Sonderbar ist es, daß die Philosophen, die hier recht methodisch seyn wollen, schon gleich bey der Erklärung von dem, was ein Urtheil ist, in Verlegenheit zu seyn scheinen (*). Ein paar Exempel können unterdessen die Sache begreiflich machen, wenn die Erklärungen, daß ein Urtheil die Bemerkung des Verhältnisses mehrerer Ideen sey, oder ein Gedanke, worinn etwas bejahet oder verneinet wird, nicht hinreichend seyn sollten. Ein mündlich oder schriftlich ausgedrucktes Urtheil ist ein logischer Satz. Es erhellet aus der gegebenen Erklärung eines Satzes, daß drey Stücke dabey

bey wesentlich sind; eine Sache, oder ein Begriff, von welchem etwas bejahet oder verneinet wird, und ein Zeichen der Bejahung oder Verneinung. Das erste Stück wird das Subject genennet, das andere heißt das Prädicat, und das dritte das Bindewort, (copula). Es giebt Sätze, bey welchen es zweifelhaft ist, was das Subject, und das Prädicat sey. Die Regeln, die man giebt, solches zu erkennen, sind nicht allgemein hinlänglich (**). Der Context kann es am besten lehren.

(*) Man vergleiche mit den Erklärungen der gewöhnlichen Kompendien, die genaueren genetischen Erklärungen in Lamberts N. O. I. §. 118. und Search's Licht der Natur Kap. XI.

(**) S. *Darjes* Via ad veritatem §. CII.

§. 35.

Kurze Anzeige der vornehmsten Arten von Urtheilen und Sätzen.

Die vielerley Namen von besondern Arten der Sätze, und ihre Eintheilung, beziehen sich theils auf die einzelnen Stücke eines Urtheils oder Satzes, und deren Verhältniß auf einander, theils auf den Ausdruck, theils auf die Vergleichung mehrerer Sätze mit einander. In erster Betrachtung sind Urtheile und Sätze entweder **allgemein** oder **particulär** oder **individuel**; je nachdem das Prädicat entweder allen

len und jeden Dingen der angezeigten Art oder Gattung, oder nur einigen davon, oder nur einem einzelnen Dinge, beygeleget oder abgesprochen wird. Und in dieser Eigenschaft besteht die **Quantität** eines Satzes. Es sind ferner die Sätze **bejahend** oder **verneinend**, je nachdem das Prädicat vom Subjecte bejahet oder verneinet wird. Dieß macht die **Qualität** der Sätze aus. Endlich ist ein Urtheil oder Satz **einfach**, wenn nur Ein Subject und nur Ein Prädicat, **zusammengesetzt** aber, wenn mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate, oder zugleich mehrere Subjecte und mehrere Prädicate, darinne vorkommen, so, daß sich der Satz in mehrere theilen lässet.

In Ansehung des Verhältnisses, in welchem Subject und Prädicat mit einander stehen, findet sich der Unterschied, daß bey einigen Urtheilen schon aus der klaren oder deutlichen Vorstellung des Subjects erhellet, daß das angezeigte Prädicat ihm zukomme oder nicht zukomme; bey andern aber Entwickelung der Begriffe oder Verknüpfung mit andern Begriffen erfordert wird, um solches einzusehen. Ersteres sind **anschauende, unmittelbare Urtheile, indemonstrable Sätze**; die andern heissen **schliessende, geschlossene, gefolgerte Urtheile, demonstrable Sätze.** Ferner liegt im Prädicat entweder völlig der nemliche Begriff, wel-

cher im Subjecte vorgestellet wird, oder nicht. Und im ersteren Falle, sind entweder Prädicat und Subject auch völlig einerley in Ansehung der Bezeichnung oder des Ausdruckes; oder der Bezeichnung nach ist das Prädicat vom Subjecte unterschieden, da es der Sache nach völlig einerley ist. Wenn Subject und Prädicat der Sache und dem Ausdrucke nach völlig übereinkommen, ist der Satz **identisch**, ein leerer Satz. Wenn unter verschiedenen Ausdrücken völlig einerley Begriffe im Subjecte und Prädicate vorkommen, und noch gewisse andere Eigenschaften sich dabey finden, ist der Satz eine **Erklärung** oder **Definition**. In Ansehung des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat werden die Urtheile und Sätze noch ferner eingetheilet in **kategorische** und **synkategorische**; in **theoretische** und **praktische**. **Kategorisch** heisset ein Satz, wenn darinne absolut, gerade zu, schlechthin, etwas bejahet oder verneinet wird. **Synkategorisch** aber, wenn solches mit einer gewissen Einschränkung oder genauern Bestimmung geschieht. Synkategorische Sätze sind also die **bedingten** oder **hypothetischen Sätze**, die **Disjunctiven**, die **Vergleichungs-Einschränkungs-Ausnahms-Ausschliessungs-Sätze**, und einige andere, deren besondere Eigenschaft man aus den Namen leichtlich abnimt, oder aus einigen

Bey-

Beyspielen bald kennen lernet. In einer weitläuftigern Bedeutung heissen bey einigen Logikern alle zusammengesetzten Sätze synkategorisch. Also auch die **copulativen** und **Causalsätze**. Es gehören insbesondere auch noch dazu diejenigen Sätze, in welchen zugleich auch mit angezeigt wird, ob das Prädicat dem Subjecte nothwendig oder zufälliger Weise zukomme, oder entgegen sey. Diese werden **modale Sätze** genennet. **Praktisch** ist ein Satz, wenn darinne angezeigt wird, daß etwas geschehen könne oder müsse, **theoretisch**, wenn sein Innhalt nicht von der Art ist. Ist ein praktischer Satz zugleich von der Art, daß die Richtigkeit desselben ohne Beweis, kraft eines unmittelbaren Urtheils, erkannt werden kann: so nennt man ihn eine **Forderung**, oder einen Heischesatz, *postulatum*. Braucht er einen Beweis, so heißt er eine **Aufgabe**, **Problem**. Ein theoretischer Satz, der keines Beweises bedarf, heisset **Axiom**. Wenn aber ein theoretischer Satz auf einen Beweis beruht, wird er ein **Lehrsatz**, **Theorem**, genannt.

In Ansehung des **Ausdruckes** sind erstlich einige Sätze **bestimmt**, andere **unbestimmt**, nemlich in Ansehung der Quantität, die entweder ausdrücklich angezeigt ist oder nicht. Sodann giebt es in dieser Rücksicht **versteckte**, **kryptische**, **unvollkommene**, **unvollstän-**

dige Sätze, wenn nicht alle Haupttheile eines Satzes ausdrücklich vorkommen. Es giebt Sätze, in welchen mehrere enthalten sind, ohne daß sie ein jeder gleich gewahr wird, die also wohl eine Auslegung erfordern können, und daher *exponibiles* heissen.

Endlich bekommen die Sätze gewisse Namen **in Beziehung auf andere Sätze.** Denn da sind sie entweder **gleichgültig**, oder **unterschiedenes Inhaltes.** Gleichgültig, wenn verschiedene Ausdrücke einerley sagen, folglich auch, wenn das Prädicat an die Stelle des Subjectes gesetzet, und also durch **Umkehrung** des Satzes ein neuer gemacht werden kann, der den Begriffen nach gleichgültig mit dem andern ist. Unterschiedene Sätze sind zum Theil einander **entgegen gesetzt**, wenn in dem einen etwas verneinet wird, was in dem andern bejahet wird. Recht eigentlich entgegen gesetzt und widersprechend, wenn beyde Sätze nicht mit einander bestehen und zugleich wahr seyn können. Also werden zween particulaire Sätze, wovonder eine etwas bejahet, was im andern verneinet wird, uneigentlich entgegen gesetzte Sätze genannt. Von eigentlich entgegen gesetzten Sätzen widerspricht entweder einer dem andern schlechthin, indem eben das, was in dem einen bejahet wird, im andern verneinet wird; oder auf diese Weise, daß, was in einem be-

hauptet wird, zwar nicht gerade das Gegentheil ist von dem, was der andere Satz anzeigt, aber ihm doch so entgegen steht, daß durch die Setzung des einen das andere aufgehoben wird; wovon der eine Satz also mehr enthält, als das bloße Gegentheil vom andern, die bloße Verneinung desselben. Sätze der ersten Art werden **contradictorische** genannt, die letztern aber **contraire**. Von unterschiedenen aber nicht entgegen stehenden Sätzen, kann man die **subalternen**, oder unter einander stehenden Sätze, anmerken, von welchen der eine particulär bejahet oder verneinet, was der andere allgemein bejahet oder verneinet.

§. 36. a.

Von dem Grunde und Ursprunge der allgemeinen Urtheile.

Einige von den benannten Arten der Urtheile und Sätze verdienen, entweder in Rücksicht auf die psychologischen Gründe ihres Ursprunges, oder in Rücknicht auf ihren Gebrauch, noch eine genauere Beleuchtung.

Die **allgemeinen** oder wenigstens **unbestimmten Urtheile** sind dem Menschen so gewöhnlich; was für einen Grund haben sie denn in der Seele, oder in der innern Werkstätte der Vorstel-

stellungen? Wenn wir sie für angebohren annehmen wollten: so würden eben die Betrachtungen dagegen entstehen, die der Meynung von einer solchen ursprünglichen Gründung der allgemeinen Begriffe entgegen sind (§. 21.) Hingegen ist ihr Ursprung aus den individuellen Bemerkungen, so wie der Ursprung der allgemeinen Begriffe aus den individuellen Empfindungen, gar wohl begreiflich. Wenn unserer Seele eine Bemerkung zu wiederholten malen aufstösset: so entsteht in uns das Bewustseyn, daß sie nicht diesem einzelnen Falle anklebend, sondern gemeinschaftlich ist. Das gemeinschaftliche das mehrmalen vorkömmt, druckt sich ein, und bleibt, indem das Individuelle verschwindet. Je gewöhnlicher die Fälle sind, wo dieselbe Bemerkung vorkömmt, desto weniger wird sie in die Länge mit irgend einem einzelnen Falle verknüpft seyn. Und wenn denn kein Fall dagegen erscheint: so wird die Bemerkung mit dem dunkeln oder klaren und deutlichen Bewustseyn der Allgemeinheit verknüpfet. Endlich kann sie dem Gedanken-System, dem ganzen Denken so einverleibt seyn, daß an ihren Ursprung gar nicht mehr gedacht wird. Dieß scheint die wahre Geschichte des Ursprungs der allgemeinen Urtheile, und Sätze zu seyn. Hiezu setze man nur auch noch,

1) daß durch den Weg der Instruction Urtheile anderer allgemein oder unbestimmt in uns kommen.

2)

2) daß ein Genie, entweder durch seine ursprüngliche Beschaffenheit, oder durch die Uebung, vor dem andern aufgelegt seyn kann, das allgemeine, und unbestimte, zu bemerken.

§. 36. b.

Ueber den Unterschied einfacher und zusammengesetzter, unmittelbarer und mittelbarer Urtheile.

Begriffe können einfach und unauflöslich scheinen, und es doch nicht seyn (§. 20). Eben also auch Urtheile. Und schon deswegen können Urtheile aus andern entsprungen, geschlossene Urtheile seyn, und unmittelbare Grundurtheile zu seyn scheinen. Eine Bemerkung kann sich mit der andern, die Bemerkung einer gegenwärtigen Empfindung mit der in dem Innersten aufbewahrten Bemerkung aus einer vorhergehenden Empfindung, oder mehrerer derselben, dergestalten schnell und genau verknüpfen, daß eines von der andern, Grund von der Folgerung, nicht unterschieden wird. Daraus müssen die Fälle erkläret werden, in welchen wir zwar nach der gemeinen Einbildung, zu folge einzelner, reiner, gegenwärtiger Empfindungen; nach genaueren Untersuchungen aber, zu folge eines Schlusses, oder wenn man, wegen des Mangels der deutlichen Unterscheidung, dieß nicht schlieſſen nen-

nen will, wenigstens zu folge mehrerer sich verknüpfender Bemerkungen zu urtheilen scheinen (*).

(*) S. hiebey *Mallebranché* liv. I. chap. VI. VII. *Locke* B. II. chap. IX. §. 8. seq. *Voltaire* Elemens de la Philosophie de Newton chap. VI. *Search* tom. I. chap. IX. pag. 230. seq.

§. 36. c.

Nähere Betrachtung der Erklärungssätze oder Definitionen.

Von den angezeigten Arten der Sätze verdienen eine genauere Erörterung in Rücksicht auf den Gebrauch besonders die **Definitionen** oder **Erklärungssätze.** Dieß sind solche Sätze, in welchen das Prädicat den Begriff des Subjectes aufkläret. Das Prädicat heißt insbesondere die **Definition** (Definitio adplicata, definitio in conceptu formali),

Es kann aber dieses auf verschiedene Weise geschehen; und daher giebt es auch verschiedene Arten von **Definitionen.** Wenn die Erklärung darinne besteht, daß die Art und Weise, wie das Subject entsteht, angezeiget wird: so heißt dieß eine **genetische,** bisweilen auch **Causalerklärung.** Wenn der Begriff, der mit dem Worte verknüpft werden soll, deutlicher gemacht und genau bestimmt worden ist, ohne

daß

daß jedoch der Grund, die innere Natur der Sache, sich aufgeklärt hat: so kann es eine **Namenerklärung, Nominaldefinition**; und wenn letzteres geschieht, wenn durch Entwickelung der innern Eigenschaften die Sache genau charakterisirt wird, eine **Sacherklärung, Realdefinition** heissen. Man kann mit Nutzen auch unterscheiden die **Grunderklärungen**, solche, mit denen man anfangen kann, als mit Grundsätzen, die keines weitern Beweises bedürfen; und **geschlossene** oder **gefolgerte Definitionen**, die aus vielem Nachdenken erwachsen, und in welchen die ganze Lehre von einer Sache zusammengedrängt ist; daher sie auch bisweilen **Lehrbegriffe** heissen. Jedwede andere Erklärungssätze, die den Regeln, die aus dem Begriffe der Definition sich ergeben, nicht völlig entsprechen, werden in der Sprache der Logiker auch keine Definitionen, sondern nur **Descriptionen, Beschreibungen**, genennet.

Es beziehen sich aber die meisten Regeln von der Definition eigentlich auf die **Namen- und Sach-Erklärungen**. Da nemlich in den Sätzen, die diesen Namen verdienen sollen, das Prädicat einen **deutlichen** und **vollständigen** Begriff vom Subjecte geben muß: so folgt

1) daß der Begriff des Subjects im Prädicat entwickelt sich finden muß; und daß es also nicht definiren heißt, wenn man nur ein gleichgültiges Wort statt des ersstern setzet.

2) Daß die Erklärung nicht den Begriff des Subjects voraussetzen, um verständlich zu seyn, nicht, wenn sie erläutert werden soll, nothwendig wieder darauf zurück, und also im Zirkel herumführen dürfe.

3) Man muß in den Erklärungen verständlicher Worte sich bedienen.

4) Die Definitionen sollen nicht ohne Noth weitläuftig seyn; unnöthige Weitläuftigkeit verwirrt. Aber auch nicht affectirt kurz, und eben dadurch unverständlich; so, daß eine Erklärung gleich wieder die andere nöthig hat.

5) Bey Grunderklärungen muß man solche Merkmaale angeben, bey der man die Sache, vermöge der gemeinen Erkenntniß, leicht erkennen kann.

6) Die Definition darf nicht weniger Merkmaale angeben, als nöthig sind, die Sache von allen andern zu unterscheiden; aber auch keine andere, als solche, die

ihr

ihr beständig zukommen. Sie darf nicht zu weit und nicht zu eng seyn. Sie muß adäquat seyn. Der Erklärungssatz muß auch umgekehrt wahr seyn.

Wie schwer es sey, allen diesen Regeln vollkommene Genüge zu leisten, lehren die Versuche. Und bey den metaphysischen Untersuchungen über die Wesen der Dinge, desgleichen über die Eintheilung in Gattungen und Arten, offenbart sich auch der Grund davon.

Und doch sind viele damit noch nicht zufrieden; sondern fordern noch, daß durch absolute, nicht durch relative, Bestimmungen die Sache charakterisirt werde; daß die Definition nicht negativ sey; daß sie nicht eine Eintheilung enthalten, hingegen den Begriff der Gattung, und das Unterscheidende der Art, besonders angeben solle.

Es ist gut, wenn alles dieß geschehen kann. Aber so erforderlich sind diese Stücke doch nicht, als wie die vorhergehenden. Und viele unserer Begriffe können auf diese Weise nicht definiret werden.

§. 37.

Von den disjunctiven Sätzen, der logischen Division und Distinction.

Disjunctive Sätze enthalten eine Eintheilung, und gründen sich also auf eben die Re-

geln, nach welchen die Eintheilungen müssen eingerichtet werden; an welchen der Deutlichkeit so viel gelegen ist. Es ist aber hier die Rede nicht von der Eintheilung eines Ganzen in seine Theile; wovon in der Philosophie der vorigen Zeiten viel gelehrt wurde.

Die logische Eintheilung, die wir hier verstehen, ist nichts anders, als eine ordentliche Anzeige verschiedener Begriffe, die unter einer allgemeinen Notion stehen, oder, welches hier auf eines hinaus läuft, der Dinge, die unter einem gemeinschaftlichen Namen begriffen werden (Enumeratio distincta et completa inferiorum ejusdem superioris). Die Bestimmung, bey welcher die **Theilungsglieder** sich von einander scheiden, heißt der **Theilungsgrund** (fundamentum divisionis). Wenn bey verschiedenen Bestimmungen des nemlichen Begriffes solche Scheidungen entstehen: so machen sie **Nebenabtheilungen** von einander aus.

Aus dem angezeigten Begriffe ergeben sich die Regeln der Division; nemlich

1) Jedem Theilungsgliede muß die Definition des höhern Begriffes zukommen. Dieß ist das Merkmaal, daß nichts fremdes mit untergeschoben wird, so etwa

wa wegen der Vieldeutigkeit der Namen geschehen könnte.

2) Die Theilungsglieder zusammen müssen nicht mehr und nicht weniger enthalten, als der Hauptbegriff enthält. Sie müssen den Begriff erschöpfen, die Eintheilung muß vollständig, adäquat seyn.

3) Die Theilungsglieder müssen entgegen gesetzt seyn, einander ausschliessen.

4) Sie müssen so geordnet werden, wie ihre Abstammung von dem allgemeinen Begriffe, und ihre nähere Verwandschaft mit einander es mit sich bringt. Dieß erfordert die Deutlichkeit. Daher (a) wenn nach verschiedenen Bestimmungen des allgemeinen Begriffes verschiedene Abtheilungen neben einander entstehen, darf man nicht die Glieder der Nebenabtheilungen durch einander mengen. (b) Man darf die Glieder einer weitern Unterabtheilung nicht vermengen mit den Gliedern einer obern Abtheilung. (c) Ueberhaupt soll man keine Mittelbegriffe überhüpfen; (d) Deswegen ist die Dichotomie, oder die Theilung in zwey einander contradictorisch entgegen ste-

hen-

hender Glieder, fürs erste wenigstens anzurathen.

Von dieser logischen Division ist die Distinction unterschieden. Sie ist eine Bemerkung des Unterschiedes zwischen Ideen, die leicht verwechselt werden, oder auch eine Bemerkung und Unterscheidung der mancherley Bedeutungen eines Wortes. Auf diese Weise ist also eine Distinction nicht nothwendig eine vollständige Anzeige aller unter einer allgemeinen Notion stehender Begriffe, die Distinctionsglieder müssen nicht just den Begriff erschöpfen. Es kann die Distinction nur ein Stück der Division seyn, eine Anwendung derselben. Aber allemal muß eine Division, oder die Regeln derselben, bey Distinctionen zum Grunde liegen. Denn die leeren sinnlosen Distinctionen, womit Wortkrämer manchmal den Einwürfen ihrer Gegner auszuweichen suchen, gehören gar nicht hieher.

§. 38.

Von dem Verhältnisse einiger Sätze, vermöge dessen aus der Wahrheit des einen, die Wahrheit des andern erkannt werden kann.

Das §. 35. zuletzt bemerkte Verhältniß der Sätze, von welchem sie gewisse Namen bekommen, läßet auch gewisse allgemeine Regeln zu, die Wahrheit des einen Satzes aus dem andern zu

zu erkennen. Es versteht sich, daß, wenn von gleichgültigen Sätzen der eine wahr oder falsch ist, der andere es auch sey, wenn sie nur wirklich ganz gleichgültig sind. Contradictorisch entgegengesetzte Sätze können nicht beyde zugleich wahr, auch nicht beyde zugleich falsch seyn. Folglich, wenn man weiß, daß der eine falsch ist, darf man sogleich annehmen, daß der andere wahr seyn müsse, u. a. Contraire Sätze können wohl beyde falsch seyn, aber nicht beyde wahr. Also erkennet man nur aus der Wahrheit des einen die Falschheit des andern. Bey subalternirenden Sätzen kann man die Wahrheit oder Unwahrheit des einen aus dem andern erkennen, in so fern, daß, wenn der allgemeine Satz wahr ist, auch der particuläre wahr seyn muß, und wenn dieser falsch ist, jener es noch weit meit mehr seyn muß. Sätze, die durch Umkehrung aus einander entstehen, sind logisch gleichgültig, also beyde entweder falsch oder wahr. Es sind aber bey der Umkehrung der Sätze, wenn man bey der Wahrheit bleiben will, gewisse Regeln zu beobachten. Denn nicht alle Sätze können auf einerley Weise umgekehrt werden, so daß der herauskommende Satz auch wahr ist, wenn es der erste war. Manchmal muß die Quantität der Sätze dabey geändert werden. Manchmal kann gerade zu mit Beybehaltung der Qua-

lität und Quantität ein Satz umgekehrt werden. Die Namen dieser mancherley Arten der Conversion, samt den Regeln, wo jedwede zu gebrauchen, findet man in allen gewöhnlichen Logiken.

(*) Die Sache wird manchmal sehr wichtig und in einem gelehrten Aussehen vorgestellet. Aber sie ist weder schwer, noch von erheblichem Nutzen. Und ausser den Künsteleyen der Syllogistik giebt es kaum Gelegenheit, einige Anwendung davon zu machen.

§. 39.

Von hypothetischen Sätzen.

Von den zusammengesetzten Sätzen verdienen die hypothetischen, sowol deswegen, weil einer der darinne vorkommenden Sätze die Wahrheit des andern zu erkennen giebet, als auch sonst, noch eine genauere Betrachtung. In einem hypothetischen Satze sind zween Sätze also mit einander verknüpft, daß der eine die Bedingung enthält, unter welcher der andere etwas bejahet oder verneinet. Der erste heißt daher die **Bedingung**, die **Hypothesis**, auch das **Vorhergehende** oder das **Erste**; der andere Satz, die **Thesis**, der **Nachsatz**, das **Nachfolgende** oder **Letztere**. Das Verhältniß, nach welchem der eine Satz die Bedin-

gung,

gung, der andere das Folgende ist, heisset die Folge.

Wenn ein bedingter Satz zur Erkenntniß der Wahrheit brauchbar seyn soll; so muß die Folge richtig seyn, daß heißt, es muß wirklich zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden das Verhältniß seyn, daß mit dem Erstern das Letztere zugleich gesetzt wird, daß wenn das Erstere gelten soll, das Letztere auch gelten muß.

Wenn nun die Folge also beschaffen ist: so kann man zwar weder das mit gewisser Bedingung bejahete oder verneinete für schlechthin bejaht oder verneint ansehen, noch die Bedingung selbst als eine kategorische Behauptung; aber so bald ausgemacht ist, daß es mit dem Ersteren seine Richtigkeit hat, ist auch das Letztere ausgemacht. Und wenn das Letztere unstatthaft ist, fällt auch das Erstere, aus welchem es folgt, zugleich mit weg. Also lässet sich bey richtiger Folge in einem bedingten Satze aus der Wahrheit des Erstern die Wahrheit des Letzteren, und aus der Unwahrheit des Letzteren die Unwahrheit des Ersteren abnehmen. Nicht aber kann man, weil das Erstere falsch ist, auch das Folgende für falsch, oder, weil das Folgende wahr, auch das Erstere für wahr halten; es

müßte denn dieses eine einzige und ausschliessende Bedingung enthalten, unter welcher allein das richtig gefolgerte Statt finden könnte. Denn alsdenn könnte nicht das Erstere falsch seyn, ohne daß es das Andere auch wäre, und dieses nicht wahr seyn, ohne wenn es das Erstere wäre. Und in sofern heisset unter einer unmöglichen Bedingung etwas bejahen, so viel, als dasselbe verneinen.

V. Syllogistik, oder Lehre von den verschiedenen Arten zu schliessen, und deren Regeln.

§. 40.

Vom Werthe der Syllogistik.

Wer den Werth der deutlichen Erkenntniß vor der undeutlichen einräumet: kann die Erläuterung der mancherley Verknüpfungen von Begriffen, bey welchen wir sagen, daß man eines aus dem andern schliesse, und die Unterscheidung der richtigen und sichern Schlußarten von den unrichtigen und unsichern gewiß nicht für unnütz halten. Je zusammengesetzter die Wirkung ist, durch welche ein Schluß vollendet wird, desto mehr Unterschiede können sich dabey eräugnen, und desto weitläuftiger kann also die Syllogistik gemacht werden. Aber eine

ne Weitläuftigkeit, welche die Mühe, so sie dem Gedächtnisse verursachet, und den Zeitverlust, nicht durch gewisse Vortheile ersetzet, ist in der Wissenschaft nicht zwekmäßig, und muß vermieden werden; wenn gleich noch so viel gelehrter oder gelehrt scheinender Wortkram dadurch verlohren geht.

(*) An keinem bequemern Orte könnte ich eine nutzbare Anmerkung des scharfsinnigen Herrn **Kant** wiederhohlen. "Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unsern Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach, und unsere Lebenszeit zu kurz seyn, nur den nützlichen Theil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichthümer im Ueberfluß dar, welche einzunehmen, wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen." S. **Abhandl. von der falschen Spitzfindigkeit der 4. syllog. Figuren.**

§. 41.

Grunderklärungen zur Syllogistik.

Man sagt aber, daß ein Mensch **schliesse**, oder einen **Schluß** mache, wenn er um eines vorhergehenden Gedankens willen ein Urtheil, das er fällt, für wahr hält. Man nennt diesen Gedanken, wodurch er bewogen wird das Urtheil zu fällen, den **Grund**, und das Urtheil selbst die **Folgerung** oder **Folge**, oder auch das **Schlußurtheil**. Eine Rede, worinn eine Folgerung nebst ihrem Grunde angezeigt

zeigt wird, heißt eine **Schlußrede**, **Syllogismus**, und die Folgerung oder das Schlußurtheil heißt dann der **Schlußsatz**, die **Conclusion**. Die Gedanken, die zusammen einen Schluß ausmachen, werden die **Schlußmaterie** genannt, die Art aber, wie sie mit einander verbunden sind, die **Schlußform**. Sätze, so das Wesentliche einer gewissen Schlußform bestimmen, heissen **Schlußregeln**, diejenige, so den Grund der übrigen in sich enthält, **Grundregel**. Eine **einfache Schlußrede** können wir diejenige nennen, wo nur ein Grund und eine Folge vorkömmt; und eine **reine Schlußrede**, wenn die Gedanken nur nach den Regeln einer einzigen Schlußform, oder nur nach einer Grundregel, verbunden sind.

§. 42.

Ordentlichste Schlußrede.

Die einfachste und doch zugleich vollständige, die faßlichste, und zur Untersuchung der Wahrheit, selbst zur Prüfung der andern Schlußformen, geschickteste Schlußrede ist diejenige, die **vollständig ausgedruckt in drey unterschiedenen kategorischen Sätzen** besteht. Sie wird daher auch die **ordentliche Schlußrede** (*Syllogismus ordinarius*) genennt. Die zween Sätze, aus welchen geschlossen wird,

nennt

nennt man die **Prämissen** oder Vordersätze: und zwar denjenigen, in welchem das Prädicat der Conclusion vorkömmt, den **Obersatz**, (*Prop. maior*) weil das Prädicat der Conclusion der **obere**, oder **grössere Begriff** (*terminus maior*) heißt; den Satz aber, in welchem das Subject der Conclusion, oder der engere, **kleinere Begriff** (*terminus minor*) vorkömmt, den **Untersatz** (*propositio minor, subsumtio*). Die Idee, die in beyden Prämissen vorkömmt, ist der **Grund-Verbindungs-** oder **Mittelbegriff** (*terminus medius*).

§. 43.

Grundregel der ordentlichen Schlüsse.

Die genauere Untersuchung dieser Schlüsse weiset uns den allgemeinen Grundgedanken, auf welchen sie allemal hinaus laufen. Die Conclusion ist entweder bejahend, und wir geben dem Subject alsdann ein Prädicat, weil wir ein Merkmaal, ein beständiges An- und Kennzeichen von diesem Prädicate, an ihm entdecket haben; oder sie ist verneinend, und wir sprechen dem Subject ein Prädicat ab, weil wir eine Bestimmung, eine Beschaffenheit, ein Merkmaal in ihm entdecket haben, womit sich das Prädicat, so wir ihm absprechen, nicht verträgt: oder auch, weil wir wissen, daß es

die Eigenschaft nicht hat, ohne welche das Prädicat nicht statt findet. Der Grundgedanke hiervon ist also dieser; wo sich das eine (eine positive oder negative Bestimmung) findet, mit welchem das andere beständig verknüpft ist, da muß dieß andere (eine positive oder negative Bestimmung) auch seyn. Ein Grudsatz, dessen Richtigkeit wohl keines Beweises bedarf. Man kann ihn aber auf verschiedene Weise anders ausdrücken.

§. 44.

Aus der Grundregel werden mehrere bestimmte Regeln für die ordentlichen Schlüsse gefolgert.

Aus der gegebenen Erklärung des ordentlichen Schlusses und der Grundregel desselben entstehen folgende bestimmtere Regeln.

1) Es können nicht mehr als drey Hauptbegriffe in einem ordentlichen einfachen Schlusse vorkommen. Denn das Prädicat der Conclusion ist ein Hauptbegriff des Obersatzes, das Subject der Conclusion ist ein Hauptbegriff im Untersatze, und der Mittelbegriff muß in beyden Vordersätzen vorkommen. Wie sollten also in einem einfachen ordentlichen Schlusse mehrere Begriffe statt finden?

2) Es muß in einem Schlusse wenigstens ein allgemeiner Grundsatz seyn. Dieß erfordert die Grundregel. Die Idee, die ein Merkmaal von einer andern seyn soll, muß durchgängig mit ihr verknüpft seyn. Dieß giebt einen allgemeinen Satz. Hundert Beyspiele von Irrungen, wenn man aus lauter particulären Sätzen schliessen wollte, beweisen die Nothwendigkeit der Regel. Unterdessen lassen sich wohl auch Beyspiele geben von wahren Folgerungen aus zwo particulären Prämissen. Bey genauerer Untersuchung derselben findet sich, daß die Schlüsse aus particulären Sätzen gerathen, **wenn nur der Mittelbegriff mit einem der verschiedenen Begriffe in durchgängiger Verbindung ist.** Also könnte man auch auf diese Weise die Regel ausdrücken. Es erhellet aber auch leicht, daß, wenn es so ist, alsdann einer von den particulären Sätzen umgewandt einen allgemeinen gebe.

3) Es dörfen nicht beyde Vordersätze verneinend seyn. Denn die Grundregel erfordert, daß ein Merkmaal angezeiget werde von einem Prädicat, oder ein Merkmaal, wodurch ein Prädicat ausgeschlossen wird. Dieß kann bey zwo

wirklich verneinenden Prämissen nicht geschehen. Ich sage wirklich verneinenden. Denn es kann geschehen, daß, obgleich der Ausdruck in beyden verneinend ist, die eine dennoch in Beziehung auf die andere dem Sinne nach bejahend ist. Man kann die Regel auch also ausdrücken; **Der Verbindungsbegriff muß mit einem der unterschiedenen Begriffe in den Vordersätzen in positiver Verknüpfung seyn.** Auch leugnet man nicht, daß Sätze in der äusserlichen Form eines Schlusses so zusammen gekettet werden können, daß auf zwo wirklich verneinende Prämissen eine richtige Conclusion folget; aber man kann dabey nicht sagen, daß sie aus denselben Prämissen richtig folge. Diese Erinnerung gilt in Ansehung mehrerer Schlußregeln.

4) **Die Begriffe müssen die nemlichen in den Vordersätzen und in der Conclusion seyn.** Sonst würde gespielt, und nicht geschlossen. Es muß ja das Prädicat der Conclusion im Obersatze, das Subject derselben im Untersatze vorkommen. Es sind aber in dieser Regel verschiedene zusammen gefaßt. Nemlich a) **daß die nemlichen Ausdrücke nicht in**

in verschiedener Bedeutung gebraucht werden dörfen. Es erhellet oft erst aus der Anwendung, die ferner von der Conclusion gemacht wird, daß dieser Fehler begangen worden. b) Daß in der Conclusion zu den Begriffen der Vordersätze keine neue Bestimmungen kommen, auch keine weggelassen werden dörfen. c) Daher darf auch der Mittelbegriff nicht in die Conclusion kommen. d) Endlich folgt auch daraus, daß die verschiedenen Begriffe der Vordersätze in der Conclusion mit eben der Quantität und mit eben der Qualität vorkommen müssen, in welcher sie in den Vordersätzen vorkommen, oder wie man es kurz ausdrücket: daß die Conclusion sich nach der schwächern Prämisse richten müsse, das heißt, verneinend werden, wenn eine Prämisse verneinend ist, particulär gemacht werden, wenn eine Prämisse particulär ist. Man darf nur einige Beyspiele untersuchen, so sieht man bald den Grund dieser Regeln deutlich.

Die an diesen Regeln gerne vieles ändern und verbessern wollen, scheinen ihren wahren Sinn nicht zu bedenken, nemlich, daß es Regeln für sichere Schlußformen seyn sollen.

§. 45.

Von den vier Figuren.

"Derjenige, sagt Herr Kant, so zuerst einen Syllogismus in drey Reihen über einander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah, und versuchte, was aus der Versetzung des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch, sich über das eine, als über das andere zu erfreuen, vornemlich, da man darüber vergas, daß man nichts neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte." Unterdessen muß man doch eingestehen, daß diejenigen Wendungen der Gedanken beym Schliessen, die man unter den Namen der zwoten, dritten und vierten Figur versteht, wenn sie gleich nicht so gewöhnlich sind, als die Form der ersten Figur, doch bisweilen uns natürlich seyn, und wirklich beym Denken und Reden als Schlußformen vorkommen können. Man versteht nemlich unter der Figur eines Schlusses die besondere Gestalt, die er durch die Stellen des Mittelbegriffes in den Vordersätzen bekömmt. Da sind nun vier Versetzungen möglich, wie ein leichter Versuch bald leh-

ret

ret. Es kann der Mittelbegriff im Obersatze das Subject, im Untersatze das Prädicat seyn, das heißt die erste Figur. Er kann in beyden Vordersätzen das Prädicat seyn: so hat der Schluß die zwote Figur. In der dritten Figur wird geschlossen, wenn der Mittelbegriff in beyden Vordersätzen Subject ist. Und endlich in der Vierten, wenn er Prädicat im Obersatze und Subject im Untersatze ist.

Es sind dann aber bey jeder dieser Schlußfiguren noch eigene Regeln zu beobachten, wenn richtig geschlossen werden soll, wovon der Grund aus der besondern Stellung und Verknüpfung des Mittelbegriffes sich angeben lässet. Nemlich in der ersten Figur muß der Obersatz allgemein, und der Untersatz bejahend seyn. Bey der zweyten Figur kann nicht sicher aus lauter bejahenden Sätzen geschlossen werden; ferner muß der Obersatz allgemein, und die Conclusion muß negativ seyn. Bey der dritten Figur muß der Untersatz bejahend seyn, und die Conclusion particulär. Bey der vierten Figur muß der Obersatz allgemein seyn, wenn die Conclusion verneinend, und die Conclusion muß particulär seyn, wenn der Untersatz bejahend ist. Man siehet es den drey letzten Figuren an, daß sie etwas gezwungenes und schwerfälliges haben, so die erste nicht hat. Die erste Figur hat also in der

Faß-

Fäßlichkeit und Deutlichkeit schon etwas voraus. Ferner aber auch darinne, daß sie von allgemeinerer Brauchbarkeit ist, indem alle Arten von Sätzen als Schlußsätze dabey vorkommen können. Hingegen die zwote Figur läßet nur verneinende Conclusionen zu, die dritte nur particuläre, die vierte ist gleichfalls eingeschränket. Hieraus erhellet aber, wo die zwote, dritte und vierte Figur noch am natürlichsten gebraucht werden können. Die zweyte Figur führet auf den Unterschied der Dinge, und hebt die Verwirrung in den Begriffen. Die dritte Figur kann gebraucht werden Beyspiele zu geben, oder Ausnahmen wider Sätze die allgemein scheinen möchten. Die vierte Figur kömmt vor, wo man Sätze umkehret (*).

Aber wenn man fraget, ob die zwote, dritte und vierte Figur auch reine Schlußformen sind: so kann man wohl die Frage verneinen. Denn wenn man einem Schlusse aus dieser Figur das Schwerfällige und Versteckte benehmen, wenn man ihn in die leichtere Form der ersten Figur bringen will; oder wenn man sich nur selbst allemal nach dem Grunde fraget, warum die Conclusion wahr seyn soll: so offenbaret sich, daß, ausser der Grundregel ordentlicher einfacher Schlüsse, auch die Regeln von Umkehrung der Sätze dabey angewandt werden.

Uebri-

Uebrigens ist eben dieses die natürlichste und leichteste Art, einen Schluß aus der zwoten, dritten oder vierten Figur in die Form der ersten Figur zu verwandeln (*Reductio Syllogismi*); daß man sich nur um den Grund der Conclusion fraget, und also aus den Prämissen den Mittelbegriff suchet, und damit einen Schluß formet, wie ihn die Beschaffenheit und die Regeln der ersten Figur angeben (**).

(*) S. Lambert N. O. I. §. 232.

(**) Wer Lust hat, einmal eine scholastische Controvers hiebey nachzulesen, kann z. B. den *Zabarella* vornehmen. Opp. tom. I. p. m. 41. de quarta syllogismorum figura.

§. 46.

Von den *Modis* der Schlüsse.

Der durch die vorhergehenden Regeln noch nicht bestimmte mögliche Unterschied der Schlüsse in Ansehung der Qualität und Quantität der Sätze machet eigene **Schlußarten** (*modi syllogistici*, *modi figurarum*). Ueberhaupt könnte es, in blosser Rücksicht auf die Quantität und Qualität der drey Sätze eines Schlusses, 64 Schlußarten geben. Aber nur zehne sind regelmäßig. Diese zehn regelmäßigen **Schlußarten** sind schon lange unter gewissen charakteristischen Namen bekannt, denen ich auch hier eine Stelle gönnen kann. Nemlich

zu der ersten Figur kommen 4 modi vor, deren bedeutungsvolle Namen Barbara, Celarent, Darii, Ferio heissen. In der zwoten Figur sind es Cesare, Camestres, Festino, Baroco. In der dritten Darapti, Felapton. Disamis, Datisi, Brocardo, Ferison. Und in der vierten Calemes, Bamalip, Dimalis, Fesapo, Fresiso (*).

Wenn man einige Regeln von der Bedeutung der Buchstaben, so in diesen Namen vorkommen, merken will: so kann man darnach auf eine künstliche Weise die Reduction der Schlüsse veranstalten lernen.

(*) Den Erfinder dieser Namen habe ich noch nicht entdecken können. Was für andere Namen von Griechischen Philosophen dafür gebraucht worden sind, findet man angemerket in A. F. Müllers Einleit. in die Philos. Wiss. Th. I. S. 474. f.

§. 47.

Von den bedingten Schlüssen.

Es giebt etliche Arten von Schlüssen, die sich dadurch, daß aus zusammengesetzten Sätzen geschlossen wird, von den andern unterscheiden, und noch eine besondere Betrachtung verdienen. Die so gewöhnlichen hypothetischen Schlüsse gehören hieher. Und zwar kommen diejenigen besonders oft vor, wo ver-

mit-

mittelst eines hypothetischen Obersatzes eine kategorische Conclusion gezogen wird.

Aus dem, was (§. 39.) von den hypothetischen Sätzen schon ist angemerket worden, erhellet, daß, wenn der bedingte Obersatz in Ansehung der Folge des Nachsatzes aus der Bedingung richtig ist, auf zweyerley Weise daraus fortgeschlossen werden könne; **bejahend** (in modo ponente) von der Wahrheit der Bedingung, die nunmehr ein kategorischer Untersatz wird, auf die Wahrheit des Nachsatzes, der nun also in der Conclusion auch kategorisch wird; oder **verneinend** (in modo tollente) von der Falschheit des Nachsatzes, die im Untersatze kategorisch behauptet wird, auf die Falschheit des ersten Stückes des Obersatzes.

Es kommmen im Nachsatze des bedingten Obersatzes bisweilen zween neue Begriffe vor, bisweilen nur einer.

Die allgemeine **Grundformel** bedingter Schlüsse ist in modo ponente: **Wenn etwas unter einer gesetzten Bedingung wahr ist: so gilt es wo und wann diese Bedingung statt findet.** Und in modo tollente; **Woraus etwas falsches folget, das ist selbst falsch.** In Ansehung derjenigen bedingten Schlüsse, bey welchen im Nachsatze des Obersatzes nur ein neuer Begriff vor-

kommt

kommt, kann die Grundformel auch also angegeben werden: Wenn ein Subject ein gewisses Merkmaal von einem prädicate hat; so hat es auch dieses prädicat, und wenn etwas den Merkmaalen eines Dinges widerspricht, so widerspricht es ihm selbst.

Auf eben die natürliche Weise, wie Schlüsse der zweyten, dritten oder vierten Figur leicht können in Schlüsse der ersten Figur verwandelt werden, kann man auch einem hypothetischen Schlusse die Form der ordentlichen kategorischen Schlüsse der ersten Figur geben; nemlich dadurch, daß man zur Conclusion den Mittelbegriff suchet, und damit die Fordersätze vermittelst zweener Schlüsse geschehen, wenn diese Verwandlung nicht wohl anders, als vermittelst zweener Schlüsse geschehen kann. Hauptsächlich aber hat man nicht Ursache, den Gedanken selbst ändern zu wollen. Ihre Form ist faßlich, und erleichtert demnach den Fortgang im Denken, in Ueberlegung von bedingten Urtheilen zu kategorischen Schlüssen, wenn man gewiß ist, daß man zur Conclusion den Mittelbegriff suchet, und damit die Fordersätze fortgeht.

§. 48

§. 48.

Von dem disiunctiven Schlusse, der Induction und dem Dilemma.

Wenn vermittelst eines disjunctiven Obersatzes geschlossen wird: so heißt der Schluß selbst disjunctiv. Es lassen sich mancherley Arten disjunctiver Schlüsse unterscheiden (*).

Es kömmt aber immer alles auf zwey Stücke an, daß der disjunctive Satz richtig (§. 37.) und daß recht subsumirt werde. Wenn dieses ist: so kann man entweder ein disjunctives Glied annehmen, und also die übrigen alle verwerfen, weil sie einander entgegengesetzt sind, und nicht zugleich bestehen können (§. 37.); oder eines verwerfen, und die übrigen alle disjunctiv, oder wenn man alle bis auf eines verworfen hat, dieses kategorisch annehmen. Es giebt also bey den disjunctiven Schlüssen wieder zwo Schlußarten, wovon die erstere *modus ponens*, die letztere *modus tollens* heisset.

Eine besonders merkwürdige Art von disjunctiven Schlüssen ist die Induction. Denn zu den disjunctiven Schlüssen kann sie mit Grunde gezogen werden (**). Eine Induction ist ein Schluß, durch welchen eine Bestimmung für einen allgemeinen Begriff daraus gefolgert wird daß selbige bey allen unterge-

ordneten Begriffen sich findet. Der Obersatz ist also disjunctiv, oder enumerirt die dem allgemeinen untergeordneten Begriffe. Der Untersatz ist ein bejahend oder verneinend verbindender Satz (Propositio copulatiua vel segregatiua). **Vollständig** ausgeführt ist die Induction, wenn sie zeiget, daß bey allen untergeordneten Begriffen die Bestimmung sich findet. **Unvollständig**, wenn sie es nur von einigen zeiget. Die Anführung eines Falles, der der Induction entgegen ist, heißt eine **Instanz.**

Ein bedingter Schluß in modo tollente, dessen Obersatz einen disjunctiven Nachsatz hat, heißt ein **gehörnter Schluß** (Syllogismus cornutus, crocodilinus, dilemma, trilemma).

Der Grund der disjunctiven Schlüsse ist aus der Natur der entgegengesetzten Sätze, und insbesondere **der Grund der Induction** darneben noch aus der Natur der allgemeinen Begriffe zu ersehen.

(*) S. Lamberts N. O. §. 284.

(**) Dahin rechnet sie auch Herr Lambert N. O. §. 286. f.

(***) Der Schluß des **Crocodils** in der Fabel, der zur Erklärung des Namens Syllogismus crocodilinus angeführt zu werden pflegt, scheinet eigentlich kein gehörnter Schluß zu seyn;

so

so wenig als der Schluß in der Chicane des Protagoras und Evatlus. (cf. *Laertius* in vita Protagorae) Man könnte beyde vielmehr negative Inductionen nennen. Es lassen sich aber überhaupt diese hier zusammen bemerkten Schlußarten leicht in einander verwandeln, und es ist wohl der Mühe nicht werth, über diese Namen zu streiten.

§. 49.

Von den unvollständig ausgedruckten Schlüssen.

Man findet bey einigen Logikern noch Namen und Erklärungen von vielerley Arten zu schliessen. Aber man siehet bey genauerer Untersuchung, daß sie nicht sowol auf eigene unterschiedene Schlußformen sich gründen, für welche logischer Unterricht nöthig wäre, als vielmehr auf gewisse Begriffe und Grundsätze, die aber nicht in der Logik, sonderm in der Metaphysik, oder in andern philosophischen Wissenschaften, erörtert werden müssen. Zum Theil bedürfen sie auch wohl einer gelehrten Erörterung gar nicht.

Noch ist von **abgekürzten, versteckten, zusammengezogenen, unvollständig ausgedruckten** Schlüssen etwas zu sagen. Es geschieht gar oft, daß in einer Schlußrede nicht alle Sätze angegeben werden, oder daß nicht alle Stücke eines Satzes vollständig ausgedruckt,

oder daß sie nicht in der gewöhnlichen Ordnung angeführt werden. Wenn eines oder das andere ist, sonderlich aber im ersten Falle, heißt es ein **versteckter Schluß** (Syllogismus crypticus, enthymematicus, enthymema). Wenn man zur Conclusion den Mittelbegriff hat, und dieser muß angegeben werden: so ist es leicht, aus einem unvollständig ausgedruckten Schluß einen vollständigen zu machen.

Unter die unvollständigen Schlußreden gehören die **unmittelbaren Folgerungen.** Die Logiker geben zwar nicht einerley Erklärung von dieser Schlußart. Aus der Vergleichung aber siehet man, daß diejenigen dem Worte die angemessenste Bedeutung geben, die darunter die Folgerung eines Satzes aus einem andern ohne Subsumtion einer neuen Idee, kraft einer logischen Regel, die man im Sinne behält, verstehen. Wenn man diese ausdruckt, giebt die unmittelbare Folgerung einen, bisweilen zween ordentliche Schlüsse.

Zu den zusammengezogenen Schlußreden kann auch der **Sorites** gerechnet werden. Er heißt auch **Schlußkette**, oder **zusammengezogene Schlußkette.** Ich brauche diese Schlußart hier nicht zu erklären, so wenig als deren Eintheilung. Ich übergehe sie, wie mehrere Kunstwörter der Syllogistik, die auf-

ser einem logikalischen Antiquitätencabinete sehr entbehrlich sind, wenigstens nicht immer wieder von neuem gedruckt zu werden verdienen.

§. 50.
Von Fehl- und Trugschlüssen.

Um die Materie von den Schlüssen zu vollenden, ist auch von den **Fehl-** und **Trugschlüssen** noch einiges zu erinnern. Ein **Fehlschluß** (Paralogismus) überhaupt ist ein Schluß, darinne die Folge (Form, Schlußart) nicht richtig ist. Insbesondere heißt er ein **Trugschluß** (Sophisma, Captio), wenn man leicht dadurch betrogen werden kann, leicht verführet werden kann, etwas Falsches für wahr zu halten. Der Betrug steckt dabey entweder in dem **Ausdruck**, oder in den **Gedanken**, und der Verknüpfung derselben. Wer nicht gewohnt ist, blos um der gelehrten Form willen einen Vortrag für gründlich zu halten, wird durch dergleichen Trugschlüsse schwerlich verführt werden. Ein anderes ist, wenn man falsche Sätze für wahr hält, und daher auch dasjenige, was richtig daraus folget, annimmt. Aber da fehlet es dann dem Schlusse nicht in der **Form**, sondern in der **Materie**.

Zweytes Hauptstück.

Theoretischer Unterricht von Wahrheit und Irrthum.

Erster Abschnitt.

Von der Wahrheit und der Erkenntniß derselben überhaupt.

§. 51.

Entwickelung des Begriffes von Wahrheit.

Wenn man findet, daß die Erklärungen der Philosophen selbst bey der Bestimmung des Begriffes von Wahrheit von einander abweichen, und daß einige scheinen sich in gar keine Erklärung einlassen zu wollen, sondern, wie in andern Fällen gewöhnlich ist, auf die Empfindung verweisen: so könnte dieses wohl manchem ein nachtheiliges Vorurtheil erwecken. Allein vielleicht lassen sich die meisten Erklärungen mit einander vereinigen, auf einen gemein-

schäft-

schaftlichen Grundbegriff bringen, und daraus herleiten.

Aus den gemeinen Redensarten, wenn behauptet oder geleugnet wird, daß etwas wahr sey, können wir bald gewahr werden, daß in dreyerley Beziehung das Wort gebraucht wird. In Ansehung dessen, was ausser uns seyn, oder geschehen seyn soll, wird Wahrheit dem blossen Scheine entgegen gesetzet; es ist wahr, heißt so viel, als es ist wirklich, es scheint nicht bloß. In Ansehung der Gedanken und Urtheile wird die Wahrheit den blossen Einbildungen entgegengesetzt; es ist wahr, heißt so viel, als es ist wirklich so, wie sich es einer vorstellt, wie er dafür hält; er stellet sich die Sache vor, wie sie ist. In Beziehung auf Reden, die die innern Gesinnungen ausdrucken sollen, wird Wahrheit der Verstellung entgegen gesetzt; und es ist wahr was einer sagt, in dieser Bedeutung, wenn die Gesinnungen, die er ausdrücket, wirklich in ihm sind, wenn er redet, wie er denket. Man unterscheidet diese dreyerley Anwendungen des Wortes durch die Kunstnamen von moralischer, logischer und physischer oder metaphysischer Wahrheit. Und hieraus wollen wir nun versuchen einen gemeinschaftlichen allgemeinen Grundbegriff von dem was wahr, und Wahrheit ist, zu ziehen, die Definitio-

nen anderer Philosophen, die sonst gewöhnlich sind, zu erläutern, und überhaupt den Begriff weiter zu entwickeln.

1) Wahr seyn, heißt also in jedem Falle, so viel als seyn oder **wirklich seyn**; nur daß dasjenige, was da ist, in dem einem Falle etwas aus der Welt der eigentlichen Dinge, die ausser der Vorstellung vorhanden sind, ist, in dem andern Falle aber etwas aus der **Intellectualwelt**; aus der Classe der Dinge die da **möglich** sind, im Verstande sind, oder **gedacht werden können.**

2) Wenn man nun ferner weiß, was an seinem Orte ausführlicher gezeigt werden kann, daß unser **Merkmaal von dem Daseyn** einer jedweden Sache, die Empfindung oder Erfahrung, wo nicht unmittelbar, doch mittelbarer Weise ist: so kömmt man leicht dadurch auf den Begriff von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Urtheile, als worauf es bey der Lehre von der Wahrheit hauptsächlich ankömmt, daß es diejenige Beschaffenheit derselben sey, daß sie in den **Empfindungen, Erfahrungen** gegründet sind, damit völlig übereinstimmen.

3) Wenn ferner die Wirklichkeit allemal Möglichkeit voraussetzet, und das Widersprechende nicht möglich, auch nicht gedenkbar ist, endlich aber von zween contradictorisch entgegengesetzten Gedanken der eine wahr seyn muß, wenn der andere falsch ist: so entstehen daraus die Begriffe von Wahrheit, daß Wahrheit in der völligen Uebereinstimmung, in der Gedenkbarkeit bestehe, und daß etwas wahr seyn müsse, wenn das Gegentheil widersprechend, unmöglich, schlechterdings nicht gedenkbar ist.

4) Und aus allem zusammen lässet sich leicht weiter darthun, daß keine Wahrheit der andern widersprechen, daß aus dem Wahren nichts Falsches richtig folgen könne.

(*) Auch die Erklärung von der Wahrheit, daß es diejenige Beschaffenheit der Gedanken und Sätze, daß wir ihnen beyzupflichten innerlich gezwungen sind; oder die dieser nahekommende andere, daß es derjenige Werth derselben, daß sie mit vollkommenen Beyfall, ohne Vermischung von Zweifel, angenommen zu werden verdienen, kann mit den angezeigten gewöhnlichen Begriffen bestehen; ohne daß man daraus zu folgern braucht, daß die Wahrheit bisweilen mit dem Erfolge oder der Wirklichkeit der Dinge nicht übereinstimmt, daß das Wahre nicht allemal be-

ständig wahr sey. Man muß nur den Unterschied der Begriffe vom wahren und vom annehmungswerthen oder glaubwürdigen nicht ganz und gar vernichten. S. Philalethie Th. I. §. 3. und Elementarbuch St. II. S. 256. ff.

§. 52.

Nöthige Erinnerungen zu den angegebenen Merkmaalen des Wahren.

Die in den angezeigten Erklärungen enthaltene, aus dem Grundbegriffe gefolgerte Merkmaale der Wahrheit und Unwahrheit sind es auch, die man im gemeinen Leben und überall gebrauchet, wo Wahres und Falsches unterschieden werden soll. Einige sind direct, wenn wir uns gerade zu, auf die Erfahrung, auf das Zeugniß der eigenen Sinnen, oder auf ein unzweifelhaftes Zeugniß anderer berufen; wenn wir von einer Vorstellung nicht abgehen, weil das Gegentheil sich schlechterdings nicht denken lässet, in sich selbst widersprechend ist, oder mit dem ausgemachten, mit dem Zeugnisse der Sinnen oder irgend einem andern unbezweifelten Grunde der Wahrheit sich nicht zusammen reimen lässet. Aber Vorsicht ist nöthig, daß man sich hiebey nicht übereilt. Leicht geschieht es,

1) Daß etwas widersprechend zu seyn scheinet, weil man sich nicht alles recht vor-

vorstellet, nicht das rechte sich denket, sondern etwas anderes; wozu der Name, Nebenideen oder andere Umstände Anlaß geben können. Oder es ist dasjenige nicht ausgemacht, und so völlig richtig, womit das andere nicht bestehen kann. Noch viel weniger dürfte etwas verworfen werden als nicht gedenkbar, was einer nicht völlig verstehn, einsehen, begreifen kann. Schlechterdings nicht gedenkbar dürfen wir erst etwas nennen, wenn ein Widerspruch offenbar ist.

2) Hingegen geschieht es auch oft, daß ein wahrer Widerspruch, eine Ungereimtheit, sich verbirget; und also das Falsche ganz faßlich, wohl zusammenhangend, übereinstimmend, gedenkbar, scheint.

3) Der Widerspruch entsteht oft aus einer einzigen Bestimmung. Eine geringe Veränderung also: so wird oft das Wahre Falsch, oder das Falsche wahr.

4) Was unter gewissen Umständen wahr seyn soll, muß mit allen diesen Umständen sich zusammen reimen lassen, was in der Welt, und für unsern Verstand Wahrheit seyn soll, muß mit allem dem, was in der Welt und für uns unleugbare Wahrheit ist, zusammenstimmen.

§. 53.

Evidenz, unmittelbar evidente Wahrheiten, Grundwahrheiten. Gesetze des logischen Beyfalls.

Ob etwas wahr sey oder nicht, erhellet nicht allemal. Wenn dieses aber völlig klar ist: so spricht man von **Evidenz** der Vorstellungen, Sätze, Wahrheiten. **Unmittelbar evident** heisen sie, wenn so bald man die Ausdrücke nur versteht, aus den nächsten Ideen, die Wahrheit alsbald, ohne daß man sich zu besinnen braucht, einleuchtet, zu folge des Begriffes von Wahrheit. Also ein Satz, der nichts anders sagt, als was die Empfindung unmittelbar lehrt, oder ein Satz, in welchem das Prädicat weiter nichts enthält, als was der Begriff des Subjects unmittelbar zu erkennen giebt, ist eine unmittelbar evidente Wahrheit. Wenn solche Sätze gebraucht werden können, die Wahrheit vieler anderer Sätze daraus herzuleiten: so heissen sie **Grundwahrheiten.**

Es giebt aber zweyerley Grundwahrheiten; solche, welche weiter nichts als das Merkmaal der Wahrheit, irgend eine Definition von der Wahrheit, enthalten, und folglich gebraucht werden können, um darzuthun daß ein Satz wahr ist, bey welchem dieses Merkmaal sich findet (Principia *formalia* veritatis); und andere, welche so reichhaltig sind, daß sie viele

Sätze

Sätze in sich enthalten, die bey Entwicklung der Begriffe daraus gefolgert werden können. (Principia veritatis *materialia*).

Von der erstern Art sind die bekannten Sätze, daß das Widersprechende, dasjenige was sich gar nicht gedenken lässet, nicht wahr; daß was Einerley mit dem andern ist, nicht anders als wahr seyn könne, wenn dieses es ist; endlich die noch mehr identischen Sätze, daß wahr nicht zugleich falsch, wahr wahr, einerley einerley sey.

Diese Sätze, wie sie andern die Wahrheit merklich machen sollen, enthalten also auch zugleich den Grund unseres Beyfalls, den wir einer Sache als wahr geben. Und diesen Beyfall sind wir gezwungen zu geben, so bald die Wahrheit einleuchtet; innerlich wenigstens ihn zu geben. Denn wir können nicht conträre Gefühle oder Gewahrnehmungen von derselben Sache zugleich haben. Hingegen ist uns aber auch dieser Beyfall ausserdem nicht möglich. Nicht von der Willkühr, sondern von nothwendigen Naturgesetzen hängt also dieser Beyfall ab, oder die innere Empfindung, daß etwas wahr sey.

Gleichwie aber durch die schnelle Erweckung der Ideen es geschehen kann, daß einem etwas un-

unmittelbar evident zu seyn scheinet, was es an sich nicht ist (§. 36. b) also kann Unachtsamkeit und jedwedes Hinderniß der völligen und reinen Gewahrnehmung dessen was einen Begriff ausmachet, verursachen, daß Wahrheiten, die an sich betrachtet, mit Recht unmittelbar evident heissen, dann und wann für einen es nicht sind.

(*) Man findet noch allerhand Merkmaale von den Grundwahrheiten angegeben; als daß kein Räsonnement sie aufklären und einleuchtender macht, sondern vielmehr verwirrt; daß aber auch kein Räsonnement gegen sie etwas ausrichtet; daß sie allgemein angenommen werden, wenn nicht besondere Gründe des Irrthums es verhindern; daß sie sich mit den Hauptwahrheiten wohl vertragen, da die ihnen zuwiderlaufenden Sätze bald in dem ganzen System der menschlichen Erkenntnisse Zerrüttung und Verwirrung anrichten. Welche Merkmaale sich wohl gebrauchen lassen, wenn man es mit Behuthsamkeit und in Rücksicht auf den genauern Grundbegriff thut.

§. 54.
Von den Beweisen.

Wenn die Wahrheit einem nicht einleuchtet: so ist ein Beweis nöthig. Es ist aber alsdenn entweder nur Entwickelung der Begriffe nöthig, um mit Hülfe der dabey entstehenden allgemeinen, schon erkannten, oder leicht zu erkennenden, Wahrheiten die Richtigkeit des

ange-

angegebenen Verhältnisses des Subjectes zum Prädicate offenbar zu machen; oder es gehöret eine besondere **Erfahrung** dazu, eigene, oder von andern glaubwürdig bezeugte. Ein Beweis der erstern Art heißt daher ein **Beweis aus den Begriffen** (a priori); der von der andern Art aber, **aus der Erfahrung**, der eigenen Empfindung oder dem Zeugnisse (a posteriori). Wenn der Beweis aus den Begriffen in der Ordnung die Sätze vorträgt, wie sie aus der Entwicklung der Begriffe des zu erweisenden Satzes nach und nach entstehen bis man zu den Sätzen kömmt, die das zu Erweisende einleuchtend machen: so heißt er ein **analytischer**, bey umgekehrter Ordnung aber, ein **synthetischer** Beweis. Der Beweis heißt **direct** oder **apodiktisch**, wenn das zu Erweisende unmittelbar aus den Gründen gefolgert wird, **apagogisch** oder **indirect** aber, wenn es erst vermittelst der Ungereimtheit des Gegentheils erwiesen wird. **Vollendet** ist ein Beweis, so bald dasjenige, was bewiesen werden soll, aus dem angeführten einleuchtet; und **ausführlich**, wenn alle Sätze, die dabey auf einander fortführen, ausdrücklich angezeigt sind. Es ist leicht einzusehen, daß ein **Beweis aus dem was zu erweisen war** (petitio principii) nichts taucht; man mag nun unmittelbar daraus beweisen wollen, oder durch einen Cirkel

darauf kommen. In diesen Fehler muß man verfallen, wenn man alles beweisen will. Wenn der schlecht bewiesene Satz dennoch wahr ist: so verbirgt sich der Fehler des Beweises unter der einleuchtenden Wahrheit des Satzes noch bisweilen. Aber alsdenn kann man nicht sagen, daß einer in diesen Fehler beym Beweisen verfällt, wenn er sich zum Beweise eines richtigen Grundsatzes bedienet, worinne der zu erweisende freylich schon stecket, aber so daß nicht Jedermann, der den erstern einräumet, solches einsieht. Denn dieß ist dem Endzwecke eines Beweises und der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes vollkommen gemäß.

§. 55.

Von der Ueberzeugung und Gewißheit.

Wenn man etwas für wahr oder falsch hält: so ist man entweder durch völlige und deutliche Erkenntniß gezwungen, so zu urtheilen; oder nicht. Nur in dem ersten Falle kann man sagen, daß man **Ueberzeugung** (Convictio) habe, und gewiß sey, daß heißt, ausser der Gefahr sich zu irren. Hingegen, wenn man, ohne durch die deutliche Erkenntniß untrüglicher Merkmaale gezwungen, etwas für wahr oder falsch hält; so heißt dieß, nach der genauern, nicht ohne Grund angenommenen, Sprache, nur **Ueberredung**, (Persuasio). Dieses weiter zu erörtern, merken wir folgende Sätze.

1) Die Ueberredung bringt allernächst eben den Effect hervor, wie die Ueberzeugung, daß einer nemlich etwas für wahr annimmt. Und daher hält sich derjenige leicht für überzeugt, der nur überredet ist, nnd etwas für gewiß, ohnerachtet er keine solche Gründe dabey hat, bey denen man auſſer der Gefahr ist sich zu irren. Aber wie beyde in ihrem Ursprunge verschieden sind: so sind sie es auch in ihren Folgen. Es wäre also nicht recht gethan, wenn man die Namen und Begriffe nicht genau von einander zu unterscheiden suchte.

2) Die Ueberzeugung hängt von der Beschaffenheit der Erkenntniß ab, die einer von dem Satze und seinen Beweisgründen hat. Daher kann es leicht geschehen, daß von der nemlichen Wahrheit der eine überzeugt ist, und der andere nicht, und daß der nemliche Mensch zu einer Zeit Ueberzeugung hat, und zur andern nicht. Aber dieß ist unmöglich, daß von dem nemlichen Satze und seinem Gegentheile es wahre Ueberzeugung gebe.

3) Wenn unterdessen einem etwas gewiß heißt, in so fern er davon überzeugt ist; so ist die Gewißheit etwas relatives (sub-

jectivisches). Weil aber doch alles was da ist, dasselbe, was es ist, nicht zugleich nicht seyn kann, und was wahr ist, wahr bleibt, ob einer es dafür hält oder nicht; so wird die Gewißheit auch bisweilen als etwas, so den Dingen für sich zukömmt, angesehen, absolut, objectivisch betrachtet.

4) Wenn man überzeugt ist, daß etwas ist: so kann man sich das Gegentheil davon nicht mehr als möglich vorstellen. (§. 53) Aber das ist zur Gewißheit nicht nöthig, daß man allemal das Gegentheil an und aus sich selbst für unmöglich erkennt.

5) So vielerley Erkenntniß- und Beweisgründe es giebt, die etwas evident machen, so vielerley Wege giebt es zur Gewißheit zu gelangen. Und darauf gründet sich eine Eintheilung der Gewißheit. Die Ueberzeugung gründet sich nemlich entweder auf Folgerungen aus den Begriffen vermittelst allgemeiner Grundwahrheiten, oder unmittelbar auf eigene Erfahrung, oder auf Zeugnisse anderer. Im letztern Falle heißt sie historische, im zweyten physische (intuitive), im ersten theoretische (systematische) Gewißheit.

6) Bey der gewöhnlichen Eintheilung der Gewißheit in geometrische und moralische, wird das Wort Gewißheit nicht beydemale in einerley Bedeutung genommen. **Geometrische Gewißheit** ist diejenige Gewißheit, die auf die Evidenz der Folge aus den für wahr angenommenen Begriffen und Grundsätzen sich gründet; dergleichen sich zwar in der Geometrie nicht allein, aber doch am häufigsten findet. **Moralisch gewiß** aber wird etwas genennt, wenn es zwar keine solche Gründe für sich hat, bey denen es unmöglich wäre sich zu irren, doch aber solche, bey denen man nicht Ursache hat, einen Irrthum zu vermuthen, und also sich beruhigen, und seine Handlungen darnach einrichten kann,

(*) Wenn man den allgemeinen Begriff von Gewißheit also ansezte: wo man keinen Grund zu zweifeln mehr hat: so könnte man etwa die Abtheilung so machen, daß **höchste** oder **geometrische** Gewißheit hiesse, wenn man keinen logischen Grund zu zweifeln hat, **gemeine** oder **moralische**, wenn man keinen **moralischen** Grund, keine Pflicht dazu hat.

§. 56.

Von der Ungewißheit und dem Zweifel.

Man hält etwas nicht für gewiß, wenn man keine Gründe vor sich siehet, bey denen man es

für unmöglich halten müßte sich zu irren, und man ist nicht gewiß, wenn man nicht dergestalt von einer Meynung überzeugt ist, daß man es für unmöglich erkennete, daß das Gegentheil wahr wäre. Beydes kann daher kommen, daß man die Beweisgründe, die eine Meynung für sich hat, nicht gehörig sich vorstellet und einsieht; aber auch daher, daß die Meynung nicht bewiesen werden kann, weil sie nicht richtig ist. Man nimmt diese Unrichtigkeit bisweilen nur dunkel gewahr; und ist daher nicht überzeugt, ohnerachtet man nicht sagen kann, wo es dem Beweise fehlt. Ein anderesmal ist man nicht überzeugt, weil man Gründe, die das Gegentheil beweisen, für sich zu haben glaubt.

Wenn man weder überzeugt noch überredet ist: so zweifelt man. Insbesondere aber sagt man alsdenn, daß jemand an etwas zweifele, wenn er sich das Gegentheil als möglich vorstellet; und also, wenn er es nicht sich, sondern der Unzulänglichkeit der Gründe an und für sich, zuschreibet, daß er nicht überzeugt ist.

Man sieht hieraus leicht, wie die Zweifel entstehen, daß sie durch das Wachsthum unserer Erkenntniß vermehrt werden können, und daß sie doch immer eine Folge unserer Unwissenheit sind. Denn wer alles aufs beste erkennete, würde in keiner Sache zweifelhaft seyn.

§. 57.

Von der Wahrscheinlichkeit. Grundbegriff und Grundregeln

Wenn man nicht gewiß ist: so ist man deswegen nicht völlig ungewiß, das heißt, eben so wenig das eine als das andere anzunehmen geneigt. Dasjenige, wovon man nicht völlig gewiß ist, das man aber doch für wahr zu halten geneigt ist, ist einem wahrscheinlich, wird vermuthet. Hingegen ist unwahrscheinlich, was man zwar nicht offenbar für falsch erkennet, aber für falsch zu halten doch mehr geneigt ist, als für wahr.

Da wir nicht ohne Gründe etwas für falsch oder für wahr halten können: (§. 53.) so ist leicht zu entdecken, woher diese Geneigtheit, woher die Wahrscheinlichkeit entstehe. Sie entsteht aus einer unvollständigen Evidenz. Merkmaale der Wahrheit sind da; aber keine hinlängliche, ganz untrügliche. Etwas kann man beweisen; aber nicht so viel, als man zu behaupten geneigt ist. Man ist geneigt mehr anzunehmen, als man wirklich sieht. Eben dieses heisset vermuthen.

Noch deutlicher wird es durch folgende Bemerkungen werden.

1) Unmittelbar evident ist das Wahrscheinliche nicht. Es gehört also in die Classe

desjenigen, was bewiesen werden muß, oder wenigstens bewiesen werden kann.

2) Es wird etwas zur völligen Gewisheit gebracht durch einen Beweis aus den Begriffen, wenn evident gemacht wird, daß das zu erweisende völlig einerley ist, mit dem was für ausgemacht angenommen werden durfte, oder daß das Gegentheil von demselben diesem widerspricht. Wahrscheinlich wird also etwas auf diese Weise nur werden; wenn noch irgend ein Unterschied zwischen einem und dem andern übrig bleibt; oder doch nicht als unmöglich, ob wohl verborgen, geleugnet werdürfte, weil man keine vollständige Erkenntniß von der Sache hat.

3) Desgleichen, wenn man nur zeigen kann, daß das Gegentheil weniger damit übereinstimmt, nicht aber daß es schlechterdings widerspricht; oder wenn man nur diesen Widerspruch von einem und dem andern **contrairen** Satze darthun, nicht aber gewiß machen kann, daß von allen möglichen, oder kurz von dem **contradictorisch** entgegengesetzten, eben dieses richtig ist.

4) Das Zeugniß der Sinnen kann etwas gewiß machen. Aber alsdenn fehlt dem Ur-

Urtheile diese Gewißheit; wenn es weiter geht, als die Vorstellung der Sinnen, wenn man etwas vermuthet, was man nicht siehet, oder überhaupt empfindet. Solche Vermuthung kann aber doch Gründe für sich haben, die uns natürlicher Weise geneigt machen, ihr nachzugeben, und folglich Wahrscheinlichkeit bewirken. Dieses geschieht, wenn man etwas gewahr wird, womit man dasjenige, mas wan vermuthet, zu folge vorhergehender Erfahrungen, oder der daraus entstandenen Begriffe und Urtheile, **beständig** oder **gewöhnlich verknüpfet** weiß; gewisse Theile eines Ganzen, gewisse Eigenschaften eines Dinges oder Wesens, eines so als Wirkung oder als Ursache mit dem andern verknüpfet ist. Dieß will die gemeine Regel, daß man das **Gewöhnliche**, das **Natürliche**, im zweifelhaften Falle vermuthen müsse (*).

5) Es ist nichts anders als eine Anwendung dieser Vermuthungsregel, oder dieses Grundsatzes von der Wahrscheinlichkeit, wenn man aus **unvollständigen Inductionen** (§. 48.) allgemeine Sätze folgert; oder wenn man eben denselben Lauf der Dinge, der bisher gewesen ist ferner erwartet, auf die Gesetze der Na-

tur, die bisher sich bewiesen haben, ferner rechnet. Wenn man aber bloß daraus, daß ein Ding in vielen Stücken dem andern ähnlich ist, die Vermuthung ziehet, daß es ihm auch in andern ähnlich seynwerde, ohne genauer zu bestimmen, in was für einer Verknüpfung diese und die erstern überhaupt sind: so entsteht diese Vermuthung zwar auch zum Theil aus einerley Grunde mit den vorhergehenden; aber sie wird um so viel schwächer, je mehr Erfahrungen man hat, daß Dinge in gewissen Stücken sehr ähnlich, und in andern sehr unterschieden seyn können. Nun kömmt es also darauf an, was man unter der Regel von der Analogie verstehen will, um ihren Werth beym Denken zu bestimmen.

6) Anders als wahrscheinlich kann auch die Conclusion nicht seyn, die aus einer wahrscheinlichen Prämisse in richtiger Schlußform entsteht.

7) Die historische Wahrscheinlichkeit, die Vermuthung, die sich auf Zeugnisse wenigstens mit stützet, ist noch verwickelter, als die vorhergehenden Arten von Vermuthungen (**).

(*) Die physischen Gründe und Naturgesetze wird der Psychologe auch hiebey leicht aus vorhergehenden Bemerkungen (§. 26. 52.) abnehmen.

(**)

(**) Von dieser und der hermeneutischen Wahrscheinlichkeit wird weiter unten ein mehreres vorkommen.

§. 58.

Von den Graden der Wahrscheinlichkeit, und der Glaubwürdigkeit.

Aus allem bisherigen erhellet leicht, daß die Wahrscheinlichkeit von verschiedener Art ist, und verschiedene Grade zulässet.

1) Gleichwie das Urtheil von der Gewißheit nicht immer auf Uerbezeugung, sondern oft nur auf Ueberredung sich gründet: also entsteht die Wahrscheinlichkeit nicht allemal aus deutlicher Erkenntniß und gründlicher Untersuchung, sondern etwa nur aus flüchtigen und verworrenen Vorstellungen. Man muß daher eine geprüfte Wahrscheinlichkeit von einer ungeprüften, die reelle von der eingebildeten unterscheiden. Die Begriffe sind nicht nur verschieden, sondern die Fälle lassen sich auch darnach beurtheilen.

2) Je vollständiger die Uebereinstimmung dessen was vermuthet wird, mit dem was ausgemacht ist; das heißt, mit je mehrern allgemeinen Wahrheiten oder besondern Erfahrungen es übereinstimmt; desto wahrscheinlicher ist es für sich (directe).

3) Je weniger Gründe für die gegenseitige Meynung, oder je mehr Gründe wider dieselbe da sind; also auch je weniger Ursache man hat, das Gegentheil nur für möglich zu halten, je weniger entgegengesetzte Fälle möglich scheinen können: desto mehr indirecte Wahrscheinlichkeit ist da.

4) Hingegen mindern die Gründe, die man für das Gegentheil hat, die Wahrscheinlichkeit. Also je mehr entgegengesetzte Fälle möglich scheinen können, desto weniger Wahrscheinlichkeit ist für einen Fall.

5) Wenn sich, vermöge der Gründe und Gegengründe, oder überhaupt, gar vielerley Fälle als möglich gedenken lassen: so ist, in dieser Rücksicht, derjenige der wahrscheinlichste, in Ansehung dessen die abweichenden Fälle, die Gründe und Gegengründe, am nächsten zusammen kommen.

6) Je mehr die Zahl der Gründe, die man gebraucht, und die nur wahrscheinlich sind, wächset: desto mehr nimmt die Wahrscheinlichkeit des darauf gegründeten ab.

7) Wenn nur ein entgegengesetzter Fall eben so möglich scheint, als der angenom-

nommene; so kann man schon eigentlich nicht mehr von Wahrscheinlichkeit reden. Und überhaupt, wenn Gründe und Gegengründe völlig gleich sind; so läßet sich gar kein gegründetes Urtheil fällen.

8) So bald etwas als unmöglich erkannt ist, es sey wegen irgend eines Widerspruches, der sich direct entdecket, oder wegen der Gewißheit des Gegentheils: so hat es gar keine Wahrscheinlichkeit mehr, wenn auch, nemlich diese Gründe der Unmöglichkeit weggerechnet, noch irgend einige scheinbare Beweisgründe für Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit da wären.

9) Wenn einer wahrscheinlichen und geprüften Meynung nichts erhebliches entgegengesetzt werden kann, als daß sie nicht völlig strenge bewiesen, nicht ganz evident ist: so ist ihre Wahrscheinlichkeit vorzüglich. Und sie ist, zumal wenn Bewegungsgründe, nicht unentschlossen und zweifelhaft zu bleiben, da sind, eine **glaubwürdige Meynung.**

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Von den Quellen der Wahrheit und den Gründen der Zuverläßigkeit bey den verschiedenen Arten der Erkenntniß.

§. 59.

Zweifel wider die Zuverläßigkeit unserer Erkenntniß überhaupt.

Man sollte denken, aus dem vorhergehenden erhelle nun schon genugsam, daß in unserer Erkenntniß Wahrheit sey, und bey Beobachtung gewisser Regeln allemal seyn müsse; und daß wir die Wahrheit oft mit Gewißheit und Ueberzeugung erkennen.

Aber glaubt man nicht oft die Wahrheit zu erkennen, gewiß und überzeugt zu seyn, und man hat sich geirret? Man wird es selbst gewahr, und ist nachmals oft von dem andern Gegentheile eben so überzeugt, als man es vorher von dem einen war. Behaupten nicht die Menschen die entgegengesetztesten Meynungen,

und

und glauben beyderseits gewiß zu seyn? Oder vielmehr (so sprechen die Zweifler) sie sind es wirklich; weil doch gewiß und überzeugt seyn, nichts anders heißet, als zuversichtlich glauben, ohne zu zweifeln. Was ist aber dieß für eine Gewißheit, wobey man oft genug sich irret, und also immer in Gefahr ist, sich zu irren?

Der Zweifel geht noch weiter, und greift die allgemeinen Gründe und Quellen unserer Erkenntniß an. Er leugnet die Zuverläßigkeit der sinnlichen Erkenntniß, welche doch die Quelle aller unserer Erkenntniß seyn soll. Er erwecket Mißtrauen wider unsere allgemeinen Theorien, Schlußarten und Grundsätze, und überhaupt wider unsere Vernunft. Kan man nicht, sagt er, entgegengesetzte Dinge, Wahres und Falsches, aus diesen allgemeinen Grundsätzen, und vermittelst dieser gerühmten künstlichen Form, herleiten?

Unwissenheit, spricht der Zweifler, verbirgt uns unsere Unwissenheit, verbirgt uns unsere Irrthümer. Denn was ist der Erfolg von den eifrigsten Bemühungen, seine Erkenntniß aufzuklären, je anders gewesen, als Entdeckung der Irrthümer und der Unwissenheit, die man vorher nicht eingesehen hat? Was kann also anders das Ende seyn, wenn man in dieser Untersuchung lange genug fortfähret, als die Bemer-

merkung, daß keine Gewißheit in unserer Erkenntniß ist, daß wir nichts wissen, nemlich nichts gewiß wissen? Eine Bemerkung, die die Eigenliebe und den Dünkel des grossen Haufens zu sehr beleidiget, als daß von den wenigen, die sie zu machen im Stande sind, nicht die meisten noch zu muthlos seyn sollten, sie frey zu bekennen.

Nur die Weisesten — Jetzt nennet er eine lange Reihe angesehener Männer, die dieses Bekenntniß abgeleget haben, vom weisen Sokrates an, der aus Bescheidenheit und den eingebildeten Sophisten zur Lehre sagte, daß er nichts wüßte, bis auf den Erzzweifler Bayle, der ein besonderes Vergnügen scheinet darinne gefunden zu haben, die Leute in ihrem Glauben irre zu machen.

Ich habe die Gründe der Zweifler vorgetragen, so gut ich sie gefunden habe, wie es Pflicht eines redlichen Gegners ist. Man muß seinem Feinde gerade zu ins Gesicht sehen.

Die Widerlegung dieser Gründe erfordert eine weitläuftige Ausführung, und muß stückweise vorgenommen werden. Es wird der Sieg nicht fehlen, wenn wir nicht zu viel gewinnen wollen. Der Streit mit den Zweiflern wird nur dadurch schwer, wenn man zu viel behaupten, und ihnen nicht da, wo sie Recht haben, Recht lassen will.

§. 60

§. 60.

Von der Zuverläßigkeit der sinnlichen Erkenntniß. Festsetzung der Streitfragen.

Wenn alle unsere Begriffe ursprünglich aus Empfindungen herkommen (§. 31. f.) auch die letzten Grundsätze aller Beweise auf Empfindung sich stützen (§. 53.); so hat man Ursache, die Zuverläßigkeit der sinnlichen Erkenntniß ausser Zweifel zu setzen.

So weit ist vermuthlich noch niemand im Zweifel gegangen, daß er seine eigene Existenz, und die Existenz der Empfindungen, deren er sich bewußt war, geleugnet hätte. Auch das Daseyn der Bechaffenheiten, die man an den Empfindungen gewahr wird, als Beschaffenheiten der Empfindungen, kann dann nicht geleugnet werden. Daß wir gewisse Dinge mit Vergnügen, andere mit Widerwillen, einige als ausser uns, andere als in uns u. s. f. empfinden, ist ausser Zweifel. Dieß alles aber heißt allgemein gesagt nur so viel; **Was und wie man empfindet, das und so empfindet man**; oder auch; **Was scheint, das scheint.**

Ob aber das, was scheint, wirklich ist, ob wirklich ausser uns Dinge vorhanden, und wenn sie vorhanden sind, ob die Dinge so beschaffen,

wie

wie es uns scheint; endlich wie fern überhaupt in dem Scheine, an und für sich betrachtet, Wahrheit und Grund zur Wissenschaft sey; darüber kann gestritten werden.

§. 61.

Idealisten. Gewöhnliche Gründe wider sie. Gesunde Vernunft unter dem Schutze des Instincts.

Diejenigen welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die ausser uns vorhanden zu seyn scheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigstens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein **Idealisten** genennt (*). Wenn sie nur gar ihre eigene Existenz für gewiß halten, heissen sie **Egoisten**.

Diese Leute zu widerlegen, beruft man sich bisweilen auf den gar merklichen Unterschied zwischen der Vorstellung eines Gegenstandes, der jetzt nur in der Vorstellung vorhanden ist, imaginirt wird, und zwischen der Vorstellung dessen, was nun empfunden wird, und von welchem wir eben sagen, daß es ausser der Vorstellung vorhanden sey. Man hält ihnen die Unmöglichkeit vor, die Folge der Vorstellungen in der Seele auf einander zu begreifen, wenn man nicht wirklich ausser uns vorhandene Ge-

gen-

genstände und deren Einwirkung annehmen will. Mann kann auch sagen, daß die Seele Gegenstände, die sie quälen, die sie verabscheuet und gerne von sich entfernen möchte, sich nicht selbst zur Empfindung schaffen werde. Kann eine Kraft dermassen gegen sich selbst gerichtet seyn?

Allein so viel auch Gründliches in diesen Sätzen lieget: so fehlet es doch geübten Gegnern nicht an Einwendungen. Und zum Unglück treffen diese Gründe auch eine andere Parthey von Philosophen, die nicht mit den Idealisten dürfen vermenget werden. (§. 5.) Der Streit auf diese Weise angefangen, möchte daher wenigstens sehr lange währen.

Wenn es mit den Beweisen und Gegenbeweisen bey dieser Streitfrage also beschaffen ist: wie kömmt es denn aber doch, daß, der Zweifelgründe ohngeachtet, die Vernunft immerzu in ihrem Laufe fortfähret, und sich nicht irre machen lässet? Und daß auch diejenigen, die als Zweifler hier auftreten, nur zweifeln, wenn sie speculiren und streiten wollen, bey ihren Handlungen aber ihre Zweifel selbst zu vergessen scheinen? Vielleicht führet uns dieses auf eine bequemere Erläuterung der Streitfrage.

(*) Ein neueres Beyspiel, auf welches sonderlich die englischen Philosophen oft kommen, ist der Bischof *Berkeley*. S. dessen Dialogues between

Hylas and Philnous; Franz. Amsterd. 1750; dergleichen the principles of human Knowledge.

§. 62.

Versuch einer leichten und endlichen Entscheidung.

Weil der Instinct dem Zweifel wider die Existenz von Dingen ausser uns so sehr zuwider ist: so haben einige die Idealisten als Unsinnige zu betrachten, und keiner Widerlegung zu würdigen, fürs Beste erachtet. Andere, sagt man, haben ihnen durch unangenehme Empfindungen das Bekenntniß abzwingen wollen, daß Dinge ausser ihnen vorhanden wären.

Aber wie, wenn die ganze Sache nur ein Wortstreit wäre, und man sich nur gegen einander besser erklären dürfte, um einverstanden zu seyn? Wir wollen sehen. Wenn ich zu dem Idealisten also sagte: So viel ich merke, hast du eben auch Vorstellungen von Dingen, als wären sie ausser dir, wie ich sie habe, du beweisest dich in deinem Verhalten gegen dieselbe eben so wie ich. Auch weißt du wohl den Unterschied, daß manches dergestalten scheinet, daß es nur selten, nur unter gewissen Umständen so scheinet, durch den viel beständigern Schein aber, und durch unzählige andere Vorstellungen widerleget wird; vieles aber beständig auf einerley Weise scheinet, in unzähligen

Fäl-

Fällen, und bey unzähligen Menschen, wenn sie sich im ordentlichen Zustande befinden, nach welchem die Vollkommenheit der menschlichen Natur abzumessen, und bey welchem die Empfindung richtig heisset, weil sie der Natur und Bestimmung des Menschen angemessen ist. Dieses beständige Scheinen nun, bey dem ordentlichen Zustande der menschlichen Natur, bey der richtigen Empfindung, heisse ich mit allen übrigen Menschen Seyn. Und das hälst du, nebst etlichen wenigen, nicht für Recht. Aber wenn es nun keine Unbequemlichkeit hat von dem, was uns Menschen also scheinet, zu sagen, daß es sey; wenn dieses die wahre Bedeutung des Wortes ist, hier und in jedwedem andern Falle; wenn die Menschen sich dabey verstehen, und indem sie einen solchen Schein Realität und Wirklichseyn nennen, jene verschiedene Arten des Scheines dadurch von einander unterscheiden: warum willst du dich nicht bequemen, wie andere Leute zu reden, und warum willst du durch Verbannung eines Wortes, das uns so wichtig ist, eine Verwirrung in unserem ganzen Wort- und Gedanken-System anrichten? — Wenn ich also mit dem Idealisten redete, hätte ich nicht genug für die gute Sache behauptet? Oder würde er mir wohl noch etwas dagegen einwenden können? Würden wir nun nicht mit einander einverstanden

seyn, daß also Dinge ausser uns vorhanden sind?

§. 63.

Wie fern wir aus der Empfindung die Beschaffenheiten der Dinge erkennen.

Wenn die Existenz der Dinge, die wir uns bey der Empfindung als ausser uns vorstellen, zugegeben wird; so kann noch gefraget werden, ob wir vermöge der Empfindung auch die Beschaffenheiten der Dinge, die ihnen wirklich zukommen, erkennen (*)? Man kann dieses zu bezweifeln, nicht nur durch die Veränderlichkeit der Beschaffenheiten, mit welchen die Dinge uns erscheinen, bewogen werden; sondern auch selbst durch genauere Erwägung der Natur unserer Empfindungen. Denn wir empfinden ja nur eigentlich eine Veränderung in uns, ob wir wohl gewöhnlich sagen, daß wir einen Gegenstand empfinden, die Sonne sehen, die Glocke hören. Wenn auch diese Veränderung so wir empfinden, eine Wirkung der Dinge ausser uns ist: so weiß man ja doch, daß die Wirkung eines Dinges sowol durch die Beschaffenheit der Dinge, vermittelst deren es die Wirkung in irgend einem andern Dinge hervorbringt, als durch die Beschaffenheiten dieses Dinges selbst, auf welches gewirkt wird, mit bestimmet werde. (§. 9.) Dieses beweiset nun

aller-

allerdings so viel, daß die wahren Beschaffenheiten der Dinge, die uns Empfindungen verursachen, nicht aus jeder Empfindung erhellen; und daß wir überhaupt vermittelst der Empfindung nur erkennen, **was ein Ding für unsere Organen ist.**

Unterdessen ist dieser beständige Schein für uns Realität; und es muß uns erlaubt seyn, Beschaffenheiten, mit welchen Dinge uns beständig erscheinen, für Beschaffenheiten dieser Dinge zu halten, wenn uns nichts, so gewisser ist, als was der Schein lehret, anders zu denken zwinget. Aus diesem Grunde schreiben wir ohne Bedenken dem Feuer, der Luft, dem Wasser, diejenigen Beschaffenheiten zu, die wir bey ihnen immerzu empfinden; und wir nehmen diejenigen Verhältnisse als wirklich an, die wir bey den Empfindungen gewahr werden.

(*) Dieses leugnet *Carteſius* ausdrücklich. S. Princip. philoſoph. part. II. §. 3. part. IV. §. 198. Weiter führet es *Mallebranche* aus, liv. I.

§. 64.

Bey der sinnlichen Erkenntniß ist also Wahrheit, und Grund zur Wissenschaft.

Bey der Erkenntniß, die aus den Empfindungen der Menschen unmittelbar erwächset,

findet sich sehr vieles, so auf einen beständigen Schein gegründet ist, so daß es weder in sich selbst, noch bey der Vergleichung mit dem, was sonst für ausgemacht wahr zu halten, widerspre-chend gefunden wird. So sind die Vorstellun-gen von den Dingen, die diese sichtbare Welt ausmachen, und von ihren Beschaffenheiten, wie sie ein beständiger Schein uns lehret, ge-gründet. Es sind feststehende und unter sich harmonirende Begriffe. Es wäre also unge-reimt und wider den Begriff der Wahrheit, der menschlichen Erkenntniß, die sich dergestal-ten auf Empfindungen gründet, überhaupt und schlechthin die Wahrheit abzusprechen.

Auch kann man ihr die Gewißheit nicht ab-sprechen. Denn was ist gewisser, als daß wir empfinden, wenn wir uns der Empfindung be-wußt sind? wenn wir uns den also in Anse-hung vieler Dinge eines beständigen Scheines bewußt sind, und das Beständig Scheinen uns seyn heisset: so können wir ja durch die Empfindung von vielem gewiß werden. Die sinnliche Erkenntniß kann also eine zuverläßige Erkenntniß seyn, und Wissenschaft gründen.

§. 65.

Von der Zuverläßigkeit einzelner Empfindungen.

Wie aber können wir bey jedweder einzelnen Empfindung mit Gewißheit oder wenigstens

mit

mit Wahrscheinlichkeit erkennen, daß sie zuverläßig, und daß, was sie uns lehret, wahr sey? Um hier nicht in Wortstreitigkeiten zu verfallen, wollen wir nur genau bestimmen, was Wahrheit und Zuverläßigkeit einer einzelnen Empfindung heissen solle. Allemal zwar empfindet man das, was man empfindet. Aber nicht allemal stellet sich uns bey der Empfindung die Sache so dar, daß wir sagen können, sie sey wirklich so beschaffen. Denn nur von denenjenigen Beschaffenheiten, mit welchen Dinge uns immerzu erscheinen, dörfen wir vermöge der Empfindung sagen, daß sie diesen Dingen wirklich zukommen (§. 63.). Wenn uns also bey gewissen einzelnen Empfindungen Dinge anders erscheinen, als sie sonst ordentlich uns und andern Menschen vorgekommen sind: so nehmen wir billig Anstand, dafür zu halten, daß die Sache wirklich so beschaffen sey, wie sie uns da vorgestellet wird, und wir setzen ein Mißtrauen in unsere Empfindung. Denn sonst müßten wir entweder Widersprechendes zugleich für wahr halten; oder wir müßten annehmen, daß ein Ding in dem Augenblicke, da wir es anders empfunden, und so oft wir es anders empfunden, seine Natur geändert; oder wir müßten unzählig vielen Empfindungen weniger als einer einzigen trauen. Das erste können wir gar nicht. Das zweyte wird einmal

dadurch verwerflich, weil daraus folgen würde, daß, wenn verschiedene die nemliche Sache zu gleicher Zeit unter dem Scheine verschiedener sich entgegengesetzter Beschaffenheiten empfinden, solche zu gleicher Zeit entgegengesetzte Beschaffenheiten an sich habe. Sodann weiß man ja schon, wie sehr von der Beschaffenheit der Mittelursachen und der Empfindungswerkzeuge die Beschaffenheit der Vorstellung von den Dingen, die uns Empfindungen verursachen, abhängt. Wollte man endlich das, was in der sonderbaren Empfindung vorgestellet wird, für wahr, und das, was in unzähligen entgegenstehenden Empfindungen lieget, für falsch erklären; so dürfte man sich wenigstens nicht auf die Empfindung berufen, sondern man müßte es durch andere Gründe darthun. Wenn sich aber diese Gründe gar nicht finden: so wäre es wohl offenbar ungereimt.

Aus diesem allen erhellet nun, daß die Wahrheit einer Empfindung darinne besteht, daß der gegenwärtige Schein der Sache von den wirklichen Beschaffenheiten derselben herrühret; auf diejenige Weise, wie er davon herrühret bey den gewöhnlichen Empfindungen der Menschen, in den unzähligen Fällen, auf welche unsere feststehenden Begriffe sich gründen, und nach welchen unsere ganze Erkenntniß eingerichtet ist. Es erhellet auch ferner daraus, daß zwar eine sonder-

bare

bare Empfindung, deswegen, weil sie sonderbar, nicht gleich für falsch könne erklärt werden; daß aber ihr Schein nicht geschickt sey, feststehende Begriffe zu gründen, bevor genau untersucht worden ist, ob nicht der besondere Zustand der Mittelursachen, oder der Empfindungswerkzeuge, und also nicht die wirkliche Beschaffenheit der Sache, diesen sonderbaren Schein veranlasset haben.

§. 66.

Vom Gebrauche seiner Empfindungen zur Beurtheilung der Erkenntniß anderer Menschen.

Wenn ein Mensch versichert ist, daß seine Empfindungswerkzeuge in der bey der menschlichen Natur gewöhnlichen Vollkommenheit, oder in demjenigen Zustande sich befinden, welches der ordentliche Zustand der Natur ist; wenn er ferner versichert ist, daß die Mittelursachen, alle Dinge, welche nebst dem Objecte und dem Empfindungswerkzeuge die Empfindung modificiren, gleichfalls so beschaffen sind, wie ordentlich, wie in den unzähligen Fällen, aus welchen ein beständiger Schein erwächset: so darf er nicht nur hoffen, daß, so wie ihm jetzt die Sache vorkömmt, sie ihm auch ein andermal vorkommen werde, wenn er sie wieder empfindet; sondern er kann auch annehmen,

daß er eine solche Vorstellung von der Sache vermittelst dieser seiner Empfindung habe, wie andere gesunde Menschen sie auch haben, kleine meist unbeträchtliche Unterschiede weg gerechnet. Denn die Erfahrung (*) hat eine solche Uebereinstimmung der menschlichen Empfindungen bereits genugsam gelehret; und bey der Aehnlichkeit der Menschen in ihrer Natur, bey der nach feststehenden Gesetzen eingerichteten Natur der übrigen Dinge, lässet es sich auch nicht anders vermuthen (**)

(*) S. dagegen *Mallebranche* liv. I. chap. VI. §. 1. ch. XIII. §. 5.

(**) Der meiste Unterschied bey den Empfindungen der Menschen äussert sich in Ansehung des Wohlgefallens oder Mißfallens, so sie daran haben. Der Unterschied der Empfindungswerkzeuge kann ihn veranlassen. Ein Mensch hat Recht, wenn er von Empfindungen nach diesem beständigen Verhältnisse auf sein Vergnügen oder Mißvergnügen behauptet, daß sie ihm angenehm oder unangenehm sind. Mehr aber kann er nicht behaupten; und dieß kann man nicht widerlegen. Aber noch immer kann gefragt werden, ob seine Empfindungsart natürlich sey, oder einen verdorbenen unnatürlichen Zustand seiner Organen zum Grunde habe?

§. 67.

Einige besondere Anmerkungen von der Zuverläßigkeit des innern Sinnes.

Es braucht wenige Veränderung, um die vorhergehenden Grundsätze zur Bestimmung

der

der Zuverläßigkeit der Erkenntniß, so von dem innern Sinne kömmt, insbesondere der Urtheile über Schönheit, Wahrheit und Moralität, die man auf die Empfindung gründet, anzuwenden.

Nemlich auch hier findet sich vielfältig Uebereinstimmung und durchgängiger Schein. Und weil denn nun ein beständiger Schein für die Menschen Realität ist, und es ungereimt seyn würde zu sagen, daß alle Menschen mit einander nicht recht empfänden, wenn sie auf eine übereinstimmende Weise etwas empfinden: so wird man folgende Sätze als Grundsätze in der Lehre von den innern Empfindungen zugeben müssen.

1) Was alle Menschen nicht anders als so denken können, das ist also; ist wahr.

2) Was allen Menschen schön, ergötzend scheinet, ist es auch wirklich.

3) Was allen Menschen zusammen recht oder unrecht scheinet, ist es auch wirklich.

Aber freylich lehret die Erfahrung, daß auch bey dieser Art der Empfindung die Menschen sehr, und noch mehr als bey den Empfindungen der äussern Sinnen, von einander abgehen. Ausser dem Unterschiede, der sich bey der innern Organisation verschiedener Menschen ohne

ne Zweifel befindet, kömmt dieses von dem Unterschiede in den **Haupt- und Neben-Vorstellungen**, die die innere Empfindung hervorbringen. Wenn mehrere sich im Grunde nicht das nemliche vorstellen, wie können sie einerley dabey empfinden, Wahrheit, Schönheit auf gleiche Weise gewahrnehmen?

Unterdessen darf ein Mensch dem Gegenstande diejenigen Eigenschaften, die er bey richtiger Vorstellung desselben innerlich empfindet, wenigstens in Ansehung seiner zuschreiben; und wie die Erfahrung lehret, darf er alsdenn auch annehmen, daß viele andere ähnliche Empfindungen haben werden. Und er darf seine innere Empfindung desto sicherer für zuverläßig halten, je mehr er versichert ist, daß er sich in demjenigen Zustande befinde, in welchem die Seele auf das, was in ihr vorgehet, genau aufzumerken, und alles wohl zu unterscheiden geschickt ist. Dieß ist vorzüglich der Zustand der Gemüthsruhe. **Affecten** sind in der Seele, was Sturm und Nebel in der Luft sind.

(*) **Aber der Affect schärft die Sinnen.** Das mag seyn. Er lässet mich aber nicht so empfinden, daß ich feststehende Begriffe bekäme, auf die ich rechnen kann. Und darauf kömmt es bey der Zuverläßigkeit der Empfindungen an.

§. 68.

Zuverläßigkeit der höhern Erkenntniß.

Das Geschäfte der höhern Erkenntniß oder der Vernunft geht dahin, daß wir uns Begriffe verschaffen, die uns die Empfindung unmittelbar nicht giebt, ob wol der Grund dazu in der Empfindung liegt. Diese giebt den Stoff her, den die Vernunft bearbeitet. Wahre und zuverläßige Empfindungen giebt es. Es kömmt also nur darauf an, ob bey der Anwendung dieser Empfindungen, zur Aufklärung und Erweiterung unserer Erkenntniß, die Vernunft sichere Regeln vor sich hat, deren Beobachtung sie vor dem Irrthume bewahren können. Und auch dieses ist durch vorhergehende Betrachtungen auſſer Zweifel gesetzt. Die Regeln der Schlüsse sind auf Grundgesetze des Denkens und auf die vernünftigen Begriffe von Wahrheit gebauet.

Bleiben wir diesen Regeln immer getreu; behaupten wir nichts ohne hinlänglichen Grund, messen wir die Zuversichtlichkeit unseres Urtheils nach dem Gewichte der Gründe, nach den Graden der Wahrscheinlichkeit, ab; bleiben wir da, wo wir nach Bild und Gleichniß, nur analogisch, etwas uns vorstellen, dieser Beschaffenheit unserer Erkenntniß uns immer bewußt: so

ist

ist unser Denken vernünftig und zuverläs-
sig.

Ich kann mich auch hier auf die Erfahrung und auf die Uebereinstimmung der Menschen in diesem Theile ihrer Erkenntniß berufen. Aber eben hier ist es auch, wo ich auf die Einwürfe der Gegner stosse. Zur Erwägung dieser Einwürfe können folgende Anmerkungen dienlich seyn.

1) Der Widerspruch der Meynungen und Urtheile verschiedener Menschen ist nicht so groß, als Zweifelsüchtige ihn bisweilen vorstellen. Es ist leicht, bey der unzählbaren Menge von Meynungen viele widersprechende aufzubringen. Aber wie viele übereinstimmende sind nicht noch zurücke? Nicht nur in den allgemeinsten Grundsätzen sind die Menschen mit einander einig, sondern auch in sehr vielen allgemeinen. Wie die Erfahrung lehret, gehen sie meistentheils nur bey den Untersätzen ihrer Schlüsse von einander ab.

2) Nicht so oft, als es Anfangs scheint, gehen die Menschen in den Gedanken von einander ab; unzählige male nur in den Ausdrücken. Je mehr man Acht giebt auf die Streitigkeiten und Widersprüche

der

der Menschen, desto mehr wird man durch die Erfahrung hievon überzeugt. Und die Sache selbst bringt es so mit sich. Nemlich unsere Namen sind allgemein, und die einzelnen Fälle, auf die sie angewandt werden, sind immer in etwas, manchmal in vielem, von einander unterschieden. Sodann sind die Menschen gewohnt, unbestimmt oder allgemein zu sagen, was sie bey genauer Erwägung ihrer Gründe selbst einschränken müssen. Dieß kann aber die Erkenntniß der Vernunft nicht unzuverläßig machen, daß die Menschen einander widersprechen, wenn sie sich bey einerley Namen verschiedene Sachen gedenken.

3) Unterdessen liegt hierinne freylich ein Irrthum, wenigstens Grund zum Irrthume, dem wir im folgenden genauer nachzuforschen haben. Aber wenn auch diese Unvollkommenheit der Sprache, diese fehlerhafte Bezeichnung unserer Gedanken, oder wenn andere Ursachen bey dem Gebrauche der höhern Erkenntnißfähigkeiten Irrthum veranlassen können: so ist doch nicht zu vermuthen, daß wir uns immer oder meistentheils irren sollten; da die Grundgesetze des Denkens dermassen auf Wahrheit führen, daß

wir

wir das Falsche an sich, den Widerspruch, gar nicht denken können. (§. 53.) Der Widerspruch muß sich verbergen unter der Zusammenstimmung des Uebrigen, wenn er sich in unsere Erkenntniß einschleichen will. Daraus folget, daß, wenn man auch den Zweiflern zugeben wollte, daß bey unserer Erkenntniß sich immer Falsches unter das Wahre einmische (Cic. N. D. l. 15.), sie doch wenigstens auch eingestehen müssen, daß an allem, was die Menschen für wahr halten, etwas wahr ist: ein Paradoxon, so des ihrigen werth ist.

Wenn man nicht behaupten kann, daß die Menschen die Vernunft stets gebrauchen: so kann man es auch der Vernunft nicht aufbürden, wenn sie von einander abweichen.

§. 69.

Ob der Empfindung oder dem Räsonnement mehr zu trauen?

Dasjenige, was wir beym rechten Gebrauche unserer **Vernunft** für wahr erkennen, wird demjenigen nie zuwider seyn, was wir vermöge der **Empfindung** dafür annehmen müssen. Wie kann man denn also über den Vorzug der einen Erkenntnißart vor der andern streiten?

ten? Man kann es entweder in der Bedeutung, daß bey der einen der Irrthum gewöhnlicher und leichter sich verbergen könne, als bey der andern; oder daß man den Fall bestimmt, in welchem die eine für irrig zu halten ist, eben deswegen, weil sie der andern widerspricht.

Also wird man freylich eingestehen müssen, daß unsere Schlüsse uns sehr leicht betrügen können, weil wir sie oft auf Voraussetzungen bauen, die so, wie wir sie uns itzo gedenken, nicht erwiesen sind; und daß hingegen die Empfindung, die uns näher an der Quelle unserer Erkenntniß hält, uns nicht so weit verirren lasse, und genau genommen, an sich selbst nie uns betrüge.

Ferner ist klar, daß die Empfindung **Richter im einzelnen Falle** allemal in so fern bleibe, in wie fern sich weder ihre Existenz wegdemonstriren lässet, noch ihre genau untersuchte Richtigkeit (§. 66. 67.) durch das Räsonnement aus allgemeinen Grundsätzen, und die einmal angenommenen Regeln umgestossen werden kann; da sich ja die allgemeinen Sätze auf die Uebereinstimmung der einzelnen Empfindungen gründen sollen. Wenn die Vernunft sich wider die natürliche Empfindung auflehnet: so arbeitet sie wider sich selbst, und ist nicht mehr **Gesunde Vernunft.**

Unterdessen erhellet auch aus dem Vorhergehenden, daß man öfters die Vernunft gebrauchen müsse, um von der Zuverläßigkeit seiner Empfindungen sich zu versichern.

(*) Das Gefühl ist gleich einem Schiffer, der sich immer nahe an das Ufer hält; die Vernunft gleich einem Seefahrer, der den Ocean durchkreuzet. Ist mehr Gefahr beym letzteren; so ist auch mehr Hoffnung des Gewinnstes. Aber die Grundgesetze der Empfindung müssen der Vernunft seyn, was dem Seefahrer der Compaß ist.

§. 70.

Gründe der Zuverläßigkeit bey der historischen Erkenntniß.

Vieles können wir nicht anders erkennen, als aus dem Zeugnisse anderer, aus ihrer schriftlichen oder mündlichen Aussage, daß etwas gewesen, geschehen sey, daß sie etwas gesehen, gehöret u. s. w. Auf Zeugnissen beruhet die eigentliche historische Erkenntniß.

Ueberhaupt muß man eingestehen, daß bey dieser Art der Erkenntniß der Gewißheit mehr Schwierigkeiten entgegenstehen, als bey den vorhergehenden Erkenntnißarten. Denn es kann seyn, daß das Zeugniß selbst erdichtet ist, untergeschoben oder verfälschet; oder daß die Zeugen die Wahrheit nicht wissen, selbst im

Irr-

Irrthume sind; oder sie können sie wissen und vorsetzlich nicht sagen; oder aus Uebereilung, Vergessenheit, Ungeschicklichkeit sich auszudrücken, solche verfälschen. Dazu kömmt noch die Schwierigkeit, das Zeugniß allemal recht zu verstehen.

Demohngeachtet würde derjenige allen Vernünftigen lächerlich werden, der da behaupten wollte, daß wir es bey der historischen Erkenntniß nie zur Gewißheit, und nicht oft zu einem solchen Scheine der Wahrheit bringen können, der da zuverläßig genennt zu werden verdient, weil er in unzähligen Fällen richtig befunden worden ist, bevor er ein einzigmal trüget. Gar oft nemlich müßte man annehmen, was, wo nicht absolut unmöglich, doch höchst unwahrscheinlich und hypothetisch unmöglich heissen kann, wenn man nicht die Erkenntniß, die auf Zeugnissen beruhet, für ausgemacht und gesichert genug halten wollte. Dieses genauer zu bestimmen, merken wir erstlich folgende Sätze an.

1) Es ist etwas an sich glaubwürdig, wenn es unter Umständen geschehen seyn soll, unter welchen es eher zu vermuthen war, als sein Gegentheil (*). Aber wie das Gewöhnliche nicht das einzig mögliche, das Vermuthliche nicht noth-

wendig und ausgemacht ist; also kann etwas, so an sich weniger glaubwürdig scheinen möchte, als sein Gegentheil, doch wohl geschehen seyn. Aber was an sich absolut unmöglich, oder unter gewissen Umständen hypothetisch unmöglich ist, kann schlechthin, kann unter diesen Umständen, nicht geschehen seyn, und also nicht durch Zeugnisse glaubwürdig gemacht werden.

2) Ordentlicher Weise sagen die Menschen die Wahrheit. Wenige ausgenommen, die aus Gewohnheit oder Unbedachtsamkeit die Unwahrheit sagen, geschiehet dieses nur um eines Vortheils willen. Aber daß jemand, der bey gesunder Vernunft ist, mit Vorsatze und Vorbedacht Unwahrheiten behaupte, von denen er nicht nur keinen Vortheil, sondern Schaden zu erwarten hat, ist wider alle Erfahrung.

3) Es ist wider die Erfahrung, und an sich nicht gedenkbar, daß sehr viele Menschen, ohne es mit einander abgeredet zu haben, einstimmig einerley Unwahrheit bezeugen sollten. Und noch weit mehr, daß Menschen von verschiedenen Gemüthseigenschaften und verschiedenem Interesse zur

Bezeu-

Bezeugung der Unwahrheit sich vereinigen sollten.

4) Eine Sache, die ein Mensch genau zu beobachten bemüht ist, und deren Beobachtung nicht über die Kräfte war, die er damals hatte, beobachtet er richtig.

5) Es ist ganz ungewöhnlich und wider den natürlichen Lauf der Dinge, daß viele Menschen in einer Sache, deren richtige Erkenntniß nur gemeine Kräfte erfordert, den nemlichen Irrthum begehen sollten.

Derohalben, wenn etwas an sich glaubwürdiges von sehr vielen Personen, bey welchen insgesamt weder Aufrichtigkeit noch Geschicklichkeit mit Grunde bezweifelt werden kann, als so vielen unterschiedenen Zeugen erzählet wird; wenn selbst diejenigen, die ein Interesse gehabt hätten, diesen Zeugnissen zu widersprechen, und es hätten thun können, solches nicht gethan, oder nicht mit Grunde gethan haben, oder wohl gar damit übereinstimmen: so muß man eingestehen, daß der Zweifel an einer solchen Erzählung unnatürlich und unvernünftig seyn würde. Die Erkenntniß ist unter solchen Umständen **zuverläßig**, und man darf sagen gewiß.

Was hingegen diesen Gründen abgehet, das gehet der Gewißheit ab; wofern nicht, was auf der einen Seite abgeht, auf der andern wieder ersetzet wird. Wenn aber auch nicht Gewißheit da ist, so kann doch **Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden** da seyn. Diese Grade der Wahrscheinlichkeit durch allgemeine Regeln zu bestimmen, überlasse ich billig denen, die aus der **historischen Wissenschaft** sich ein eigenes Geschäfte machen. Ihnen ist es anständig zu untersuchen, wie durch Zuwachs und Gewicht der Gründe auf einer Seite wieder ersetzet werden könne, was auf der andern Seite der Zuverläßigkeit abgeht, durch die Menge der Zeugen das Gewicht der eigenen Glaubwürdigkeit der Sache, durch die personelle Glaubwürdigkeit der Zeugen, oder durch die individuellen Umstände des Zeugnisses, der Abgang an der Menge, u. s. w.

Hier kann ich noch aus dem vorausbemerkten folgern,

1) daß wenn mehrere zwar etwas bezeugen, die Gründe ihrer Zeugnisse aber, wenn sie untersucht werden, alle auf das Zeugniß eines einzigen hinauslaufen; oder wenn Verdacht da ist, daß die mehreren es abgeredet haben, die mehreren Zeugnisse nur als eines anzusehen sind.

2) daß das Zeugniß der **unmittelbaren** Zeugen, die, was sie erzählen, selbst empfunden haben, (testes oculati) eigentlich als Zeugniß von der Sache entscheidet; und daß das Zeugniß der **mittelbaren** Zeugen (testes auriti) nicht gelten kann, als bey gegründeter Voraussetzung eines glaubwürdigen unmittelbaren Zeugnisses. Ein späterer Zeuge ist ein mittelbarer; und seine Glaubwürdigkeit nimmt in dieser Betrachtung ab, wie die Menge der Mittelzeugen zunimmt. Aber die Zuverläßigkeit muß dabey nicht nothwendig verlohren gehen, weil andere Gründe die Glaubwürdigkeit unterstützen können. Ja man kann nicht schlechthin sagen, daß das Zeugniß eines spätern Zeugens beym Widerspruch eines Zeitgenossens allemal nachstehen müsse. Denn es könnte nicht nur der Zeitgenosse ein mittelbarer Zeuge seyn, wie der andere, sondern es könnte der Zeitgenosse auch wohl gehindert gewesen seyn, die Wahrheit, die er wußte, zu sagen, Interesse zum falschen Zeugnisse gehabt haben.

3) Bey Dingen, wo es nur auf das Wollen ankömmt, kann das Zeugniß der Einfältigen wichtiger seyn, als das Zeugniß derer, die mehr Einsicht haben.

Aber nicht also, wenn die Beobachtung dessen, was bezeugt wird, Einsichten oder Fähigkeiten erforderte. Ueberhaupt aber muß auf Kopf und Herz, auf Geschicklichkeit und Interesse, zugleich gesehen werden, wenn die Glaubwürdigkeit eines Zeugens beurtheilet werden soll.

4) Da es also hier immer auf die individuellen Umstände ankömmt: so geht der Zuverläßigkeit der historischen Erkenntniß dadurch nichts ab, daß viele falsche Erzählungen für wahr gehalten worden sind; die Zuverläßigkeit der H. E. ist individuell. Nur müssen es nicht eben die Gründe seyn, die in vielen Fällen betrogen haben, auf welche man nun die Zuverläßigkeit gründet.

(*) Können nicht unter gewissen Umständen ausserordentliche, wunderbare, Begebenheiten zu vermuthen, und also an sich glaubwürdiger, seyn, als das Gegentheil?

§. 71.

Von der zuverläßigen Erkenntniß des Sinnes anderer aus ihren Worten.

Wenn die Erfahrung beweiset, daß die Menschen einander nicht immer recht verstehen; so

beweiſet ſie auch, daß ſie einander gar oft recht wohl verſtehen. Und wenn ſie einander nicht immer völlig verſtehen; ſo verſtehen ſie einander doch meiſt in der Hauptſache. Auch auf der Seite alſo iſt der Wahrheit der Zugang in unſere Erkenntniß nicht verſperret; und die unmittelbare Evidenz begleitet ſie in unzähligen Fällen.

Wenn der Sinn der Worte zweifelhaft iſt: ſo wird **Auslegung** erfordert. Dazu giebt es gewiſſe gegründete Regeln, vermittelſt deren man auch oft da mit Zuverläßigkeit den Sinn der Reden und Schriften erforſchen kann, wo er anfangs verborgen oder zweifelhaft war. Die **Auslegungskunſt, Hermenevtik**, iſt bereits zu einer eigenen Wiſſenſchaft gemacht worden, die ſowol im Allgemeinen, als in beſonderer Anwendung, vorgetragen wird. Ich kann mich alſo auch hier begnügen, die allgemeinen Gründe der Zuverläßigkeit bey dieſer Art der Erkenntniß anzuzeigen, aus welchen es aber auch leicht ſeyn wird, beſtimmtere Regeln herzuleiten. Jene Gründe liegen in folgenden Sätzen.

1) Die Menſchen reden ordentlich in der Abſicht, daß ſie wollen verſtanden werden, folglich auf eine Weiſe, daß ſie verſtanden werden können, wenn man nach Re-

geln sich richtet, nach welchen sie gleichfals sich richteten.

2) Die Menschen gebrauchen derohalben die Worte meist in der gewöhnlichen Bedeutung; oder wenn sie den Worten eigene Bedeutungen geben, so ist doch eine gewisse Bedeutung ihnen gewöhnlich.

3) Da in der ganzen Rede ein Sinn liegen soll: so bestimmt der Context die Bedeutung der einzelnen Worte, wenn dieselbe an sich nicht genug bestimmt ist.

4) Es ist nicht so gewöhnlich, daß die Menschen sich offenbar widersprechen, und ihrer Absicht entgegen handeln; daß man nicht Ursach hätte, eine Auslegung, wenn es seyn kann, zu vermeiden, nach welcher ein vernünftiger Mensch sich selbst widersprochen, oder seiner Absicht zuwider geredet oder geschrieben haben müßte.

5) Man nimmt mit Grunde an, daß ein Mensch seine Meynung da recht erklärt habe, wo er mit Bedacht und Vorsatz sie erklären wollte; und daß man ihn nach solchen Stellen mehr beurtheilen müsse, als nach andern, wo er nur im Vorbeygehen,

gehen, und nicht gerade zu, etwas berühret.

6) Wenn die gewöhnliche Bedeutung der Worte, Contexr, Parallelstellen, die ganze sonst bekannte Denkungsart eines Menschen, und insbesondere auch die Absicht der gegenwärtigen Rede oder Schrift, mit dem Sinne, den eine Auslegung angiebt, übereinstimmen: so müßte man den andern für unvernünftig halten, oder es selbst seyn, wenn man an der Zuverläßigkeit dieser Auslegung zweifeln wollte.

(*) S. *Ioach. Ehr. Pfeifferi* Elementa hermeneuticae vniuersalis. Ien. 1743.

(**) Ueber diesen ganzen Abschnitt verdienen gelesen zu werden *Bouiller* Traité des vrais principes de la certitude morale, vor seinem Essai sur l'ame des bêtes; seconde edit. Amst. 1732. 12. Desgleichen *Th. Reid's* Inquiry into the human mind, on the principles of common sense. 2. edit. Edinburgh. 1765. 8. Iam. *Beattie's* Essay on the nature and immutability of truth Edinb. 1770. 8. (Deutsch. 1771.)

Dritter Abschnitt.

Von den allgemeinen Quellen der Irrthümer.

§. 72.

Allgemeine Entstehungsart, und Hauptgattungen der Irrthümer.

Wir irren uns, wenn wir uns eine Sache anders vorstellen, als sie ist, wenn wir Wahres für falsch, Falsches für wahr (§. 51.), oder überhaupt, wenn wir verschiedene Dinge für einerley halten, eines für das andere ansehen, wenn wir einem Dinge Prädicate geben, die ihm nicht zukommen, oder Prädicate absprechen, die ihm zukommen. Der **Irrthum** besteht also in der Verbindung dessen, was nach der Wahrheit nicht mit einander verbunden werden soll, oder in der Trennung dessen, was der Wahrheit nach beysammen ist; kurz, **in einem falschen Urtheile.**

Wie unsere Urtheile entweder **unmittelbare** oder gefolgerte sind, so sind es auch unsere Irrthümer. Es entstehen nemlich einige unmittelbar aus der unrichtigen Vorstellung eines

Sub=

Subjects; wenn entweder in dieser Vorstellung Bestimmungen eingemischt sind, die nicht da seyn sollten, oder Bestimmungen fehlen, die die Vorstellung haben sollte, um vollständig zu seyn. Aus jenen falschen Zusätzen entstehen unmittelbar **irrige bejahende Urtheile**; aus der Unvollständigkeit der Vorstellungen aber **verneinende**, in welchen die Menschen Subjecten diejenigen Beschaffenheiten absprechen, die sie nur in ihrer Vorstellung nicht haben.

Aus solchen falschen **Grundbegriffen** und **Grundurtheilen** müssen dann wohl bald mehrere erfolgen. Hat man einem Subjecte einmal fälschlich eine Bestimmung gegeben; so nimmt man ihm ferner andere, die damit nicht bestehen können, eignet ihm andere zu, die mit jenen verknüpfet sind, u. s. w. Oder hat man, nach andern irrigen Urtheilen, Bestimmungen zu Merkmaalen gewisser Prädicate gemacht, die es nicht sind: so verführet dieß oft fälschlich, Subjecten Prädicate zu geben, um dieser unrichtigen Merkmaale willen, oder bey dem Mangel derselben sie ihnen zu nehmen.

Dieß sind die **allgemeinsten Gattungen der Irrthümer.**

§. 73.

§. 73.

Unwissenheit und Uebereilung, die nächsten Ursachen unserer Irrthümer.

Wir können nicht Widerspruch, das Merkmaal der Unwahrheit, einsehen, und etwas für wahr halten; wir können nicht ohne Grund, einen richtigen oder einen Scheingrund, etwas für wahr halten (§. 53.). Ein Schein der Wahrheit muß daher auch bey unsern Irrthümern seyn, und der Widerspruch muß sich dabey verbergen.

Es kann aber dieses auf eine gedoppelte Weise geschehen; entweder, daß wir die widersprechenden Bestimmungen gar nicht bemerken; oder daß, vermittelst eines andern irrigen Begriffes, dieser da übereinstimmend scheinet. So können zwo verstimmte Saiten eine Consonanz zusammen machen.

In beyden Fällen, was ist die Ursache unseres Irrthums anders, als **Unwissenheit** und **Uebereilung**? Wären wir nicht unwissend, hätten wir immer vollständige und deutliche Begriffe, so würde sich uns kein Widerspruch verbergen, kein falscher Schein uns verführen können. Wären wir mißtrauischer gegen den Schein unserer unvollständigen Erkenntniß; so würden wir behutsamer seyn bey dem Gebrauche,

den

den wir davon machen, und nicht so oft durch Uebereilung in Irrthum gerathen.

§. 74.

Allgemeine Gründe unserer Uebereilung beym Urtheilen.

Alles also, was da macht, daß unsere Erkenntniß von den Dingen dunkel, verwirrt, einseitig oder verfälscht ist; und ferner alles, was die Uebereilung beym Urtheilen befördert, veranlasset und befördert den Irrthum.

Die Ursachen der ersten Art sind aus dem vorhergehenden bereits bekannt.

Wir wollen hier nur die letztern genauer bemerken. Dieses aber sind hauptsächlich

1) Der Abscheu vor einer anhaltenden mühsamen Untersuchung; oder die Begierde, das bald zu haben, was man suchet.

2) Die Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum.

3) Die Lebhaftigkeit der Vorstellungen auf eine gedoppelte Weise; einmal, weil die ruhige langsame Untersuchung dadurch gehindert wird; sodann, weil dieses Licht der Lebhaftigkeit leicht für das Licht der vollständigen Klarheit gehalten wird.

4) Eigenliebe, thörigte Schaam seine Unwissenheit zu erkennen und zu gestehen.

5) Das Vergnügen, so man bey einer gewissen Meynung findet.

§. 75.

Besondere Ursachen. Die Leidenschaften.

Es folget aus dem vorhergehenden, und die Erfahrung lehret es in unzähligen Beyspielen von vielerley Art, daß der Zustand des Gemüths, die Begierden und Neigungen, die ein Mensch heget, einen gewaltigen Einfluß auf seine Begriffe, Urtheile und Meynungen haben. Nemlich darnach bestimmet sich das Interesse, so eine Sache für uns hat; der Eindruck, den sie auf uns machen kann, und die Seite, von welcher wir sie hauptsächlich betrachten werden, endlich die Adsociation der Ideen, hängen davon ab.

Mit ganz andern Augen siehet man eine Sache an, dir unser heissen kann, die sich auf uns beziehet, als das Fremde; anders im Alter als in der Jugend; anders bey glücklichen, und anders bey widerwärtigen Umständen. Das muß dann wohl verschiedene Begriffe und Urtheile nach sich ziehen. Ueberhaupt aber suchen wir das, was wir wünschen; wir wenden uns

daher

daher da weg, wo wir gewahr werden, daß es nicht zu finden ist; und wenn wir des Suchens müde sind, nehmen wir das, was dem, so wir suchten, am ähnlichsten ist, ohne weitere Untersuchung dafür an. Das heißt mit andern Worten: **Was der Mensch wünschet, glaubt er leicht.** Die mannigfaltigen Ausflüsse der Irrthümer aus dieser einzigen Quelle würden schwer zu zählen seyn.

Alles vereiniget sich zur Veranlassung des Irrthums bey den eigentlichen Leidenschaften, bey den Neigungen, die oft in Affect ausbrechen; so wie Irrthum insgemein die Quelle der Leidenschaft ist. Die Leidenschaft ziehet unsere Aufmerksamkeit auf eine Seite; dahin, wo der Eindruck herkam, wo die Begierde hinzielet. Sie lässet uns nicht auf andere Vorstellungen mit ruhigem Geiste aufmerken, am allerwenigsten auf diejenigen, so wider die Begierde streiten. Die erhitzte Einbildungskraft bringt unordentlich alle Ideen, die mit der herrschenden in Verbindung stehen, hervor, und die sich mit ihr vertragen können, gesellen sich dazu. So entsteht statt der wahren Vorstellung ein Phantom, das, man kann es fast eigentlich sagen, dem Verstande, wie dem Herzen, Fesseln anlegt. Noch beschleuniget die Lebhaftigkeit, die alsdenn in uns ist, alle unsere Urtheile und Entschliessungen. — Und doch gehören auch

Leidenschaften zur Vollendung der Bestimmung des Menschen!

§. 76.

Mangelhafte Bezeichnung.

Mit Recht zählet man unter die wirksamsten Ursachen unserer Irrthümer auch den **Misbrauch der Worte**, oder überhaupt die mangelhafte Bezeichnung der Gedanken.

Die Worte, deren wir uns gewöhnlich bedienen, bezeichnen die Vorstellungen, die sie erhalten und erwecken sollen, weder **vollständig**, noch **genau** genug. Nicht vollständig; und diese unvollständige Bezeichnung machet, daß die Vorstellungen selbst unvollständig werden, wovon die üblen Folgen schon im vorhergehenden (§. 72.) angezeiget worden sind. Nicht genau genug. Denn wenn es gleich keine eigentliche sogenannte vieldeutige Worte sind, die wir gebrauchen; so sind doch unsere Worte fast lauter allgemeine Benennungen, und die Dinge, Fälle, worauf sie angewandt werden, sind von einander unterschieden. Daraus entstehet nun gar leicht Verwechselung der Dinge und ihrer Eigenschaften. Man höret einen Namen; und denket an das, was man bey diesem Namen zu denken gelernet hat, gewohnet ist, nach Veranlassung der Fälle, bey welchen er für ei-

nen bedeutend geworden ist; und denket, jedes Ding, so diesen gemeinschaftlichen Namen führet, müsse völlig so beschaffen seyn, wie diejenigen andern, die wir unter diesem Namen kennen. Eine sehr gewöhnliche Veranlassung des Irrthumes.

Die Worte veranlassen aber noch ferner dadurch Irrthümer, daß Menschen gewisse Begriffe mit gewissen Worten zu verknüpfen sich dermassen gewöhnen, daß öfters, wenn sie blos das Wort haben, sie die Sache zu haben glauben, hingegen wenn das Wort weggenommen wird, wenn das nemliche unter andern Ausdrücken gesagt wird, dafür halten, daß es nicht mehr das nemliche sey (*).

Endlich aber veranlassen die Worte Irrthum, wenn uns die blosse Vorstellung derselben, die wir unmittelbar haben, verblendet, daß wir den Widerspruch, die Unvollständigkeit, den Ungrund dessen, was darinne liegt, nicht einsehen; welches uns leicht begegnen kann, sowol wenn wir andern, als wenn sie uns, Gedanken mittheilen wollen (**).

(*) S. *Helvetius* de l'Esprit. Disc. I. ch. IV. p. 67.

(**) *Locke* B. III. chap. X. §. 14. seq.

§. 77.

Von den Grundirrthümern und Vorurtheilen.

Da Irrthümer dadurch den Schein der Wahrheit gewinnen, wenn sie mit andern irrigen Meynungen, denen wir bereits beypflichten, übereinstimmen (§. 73.) und also aus eben diesem Grunde Wahres uns falsch scheinen kann, weil es mit unsern Irrthümern nicht übereinstimmt; so erhellet, wie leicht dem Irrthume, und wie schwer der Wahrheit, der Eingang dadurch werden muß, wenn ein Mensch allgemeine, weit sich erstreckende, irrige Grundsätze heget.

Es sind dieses entweder **Grurdirrthümer** (πρωτα Ψευδη) in einer gewissen Sache; oder angenommene Meynungen von gewissen gemeinschaftlichen Beschaffenheiten der Dinge, oder von gewissen Personen, die einen verleiten, oftmals ohne gehörige Untersuchung zu urtheilen, sein Urtheil zu beschleunigen. Diese letztern werden am eigentlichsten **Vorurtheile** genannt: ob wol dieser Name öfters allgemeiner gebraucht wird.

So verführet die Menschen öfters die vorgefaßte Meynung, so sie von einem gewissen äusserlichen Ansehn, von einem gewissen Stande, Alter, von einer Nation, von einer Person u. s. f. haben, ohne gehörige Untersuchung voreilig

lig zu urtheilen. So machet die vorgefaßte Meynung von dem Werthe des Alterthums, oder dem Werthe der Neuheit in andern Fällen, daß sie sich in ihren Urtheilen übereilen. Auch kann die Meynung, die man von sich selbst hat, allzu vieles Zutrauen, oder allzu vieles Mißtrauen gegen seine Kräfte und Verdienste, machen, daß man von vielen nicht gehörig urtheilet.

Wie in Rücksicht auf diesen Unterschied, in Ansehung dessen, was unser Urtheil beschleuniget, die Vorurtheile in mancherley Arten können eingetheilet werden; so kann dieses auch geschehen, in Ansehung derjenigen, welche sie hegen, und der Bestimmungen, welche machen, daß sie sie hegen. In dieser Rücksicht giebt es Vorurtheile der Jugend und jedwedes Alters, des Standes, und der Lebensart, Secte und Nation. Sie können auch eingetheilet werden in Ansehung dessen, worauf sie angewandt werden, in theoretische und praktische, u. s. w,

Wir merken hierbey noch an,

1) daß nicht jedwedes Vorurtheil nothwendig auf Irrthum führet. Nur dieses ist Irrthum dabey, daß mann ein Merkmaal, so nicht sicher ist, zum Grunde seiner Urtheile machet.

2) Die Vorurtheile stecken allernächst in dem Verstande, und entstehen, wie alle Irrthümer, aus unvollkommener, einseitiger, Erkenntniß, nebst dem, was die Uebereilung im Urtheilen veranlasset. (§. 74.) Aber der Einfluß der Neigungen ist auch hier sehr leicht zu erkennen.

3) Die Vorurtheile erstrecken sich bisweilen bis auf die Urtheile über die Empfindungen; man dürfte fast sagen, auf die Empfindungen selbst.

4) Wenn wir bedenken, wie wir den grösten Theil unserer Erkenntniß bekommen, unsere meisten Begriffe und Urtheile, Grundbegriffe und Grundurtheile; so werden wir leicht gewahr, wie vieles in unserer Erkenntniß auf Vorurtheile gegründet ist.

5) Je länger wir ein Vorurtheil gehegt haben, desto schwerer ist es auszurotten. Denn es hat sich tief eingedrucket, und hat einen grossen Anhang.

6) Am allerschwersten werden die Vorurtheile auszurotten seyn, die man nicht angreifen kann, ohne starken oder empfindlichen Triebfedern des Herzens wehe zu thun. (§. 75.)

7) Seine Vorurtheile selbst zu finden, muß wohl schwer seyn. Dazu gehöret auch, ausser der gesunden Vernunft, eine eigene Lust.

8) Aus Vorurtheil hält man manches für Vorurtheil, was es nicht ist.

(*) Ueber diesen ganzen Abschnitt verdienet die Logik des *di Soria* nachgelesen zu werden. S. dessen Opere filosofiche tom. I. p. 164-283.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Praktischer Unterricht von Erforschung der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums bey den mancherley Arten unserer Erkenntniß.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Regeln.

§. 78.

Grundregel zur Vermeidung des Irrthums.

Die vorhergehenden Betrachtungen, die uns die Quellen des Irrthums bekannt gemacht haben, geben auch die Regeln an die Hand, wie man sich davor zu bewahren habe.

1) Der allgemeine Grund des Irrthums ist allzu grosses Zutrauen in Begriffe und Meynungen, die man nicht genug untersuchet hat; Uebereilung. Die allgemeinste

ste Grundregel zur Vermeidung der Irrthümer ist daher, daß man nie voreilig, nie ohne gehörigen Grund, urtheile; sein Urtheil zurück halte, wenn die Wahrheit weder unmittelbar noch mittelbarer Weise evident ist; und die Vermuthungen nach den Graden der Wahrscheinlichkeit bestimme.

2.) So lange Vorurtheile und Grundirrthümer in uns sind; hilft die unvollständige Untersuchung oft zu nichts, als in den eingewurzelten Irrthümern sich noch mehr zu bestärken. Es ist also nöthig, daß ein Mensch der sich von der Wahrheit versichern will, einmal sein ganzes Gedankensystem genau untersuche, besonders seine gewöhnlichen Grundurtheile und Maximen genau prüfe, entwickele und bis auf die allgemeinsten für sich evidenten Sätze zurück führe. Wenn man dieses Untersuchen ein Zweifeln nennen will: so kann man sagen, daß man an allem zweifeln müsse.

3.) Wenn auch dadurch ein gewisser Scepticismus zuletzt übrig bleiben sollte: so kann dieser ganz heilsam seyn. Man strebt nicht mehr nach einer Gewißheit, von der man einsieht, daß sie für uns nicht

ist; und achtet der Wahrscheinlichkeit desto mehr. Man wird tolerant gegen die Meynungen anderer. Wenn ein Skeptiker nicht tolerant ist: so ist es ein Beweis, daß falsche Gründe unter seinem Skepticismus wenigstens mit stecken müssen.

(*) S. *Aristot.* Metaph. II. cap. 1. *Cartesius* Medit. de philos. prima medit. 1.

§. 79.

Regeln, so bey dem untersuchenden Zweifeln zu beobachten.

Aber dieses höchst wichtige Geschäfte erfordert viele Behutsamkeit und Sorgfalt, um glücklich hinaus geführet zu werden. Folgende Regeln werden dabey in Acht zu nehmen seyn.

1.) **Man muß nur zweifeln aus Liebe zur Wahrheit.** Die Neigungen und Leidenschaften müssen also von der Untersuchung ausgeschlossen werden; reine Liebe zur Wahrheit muß uns alleine dabey begleiten; das ganze Gemüth muß ruhig und der Geist heiter seyn.

2. Die Untersuchung muß Schritt vor Schritt gehen, nach der Ordnung des Zusammenhangs unserer Gedanken. Ein einziger Sprung könnte alle Mühe vergebens machen.

chen. Oft kann es hierbey nützlich seyn, die Gründe in die einfachste Schlußform zu bringen.

3.) Also darf nirgends etwas ununtersucht bleiben, kein Grund des Beyfalls, keine Prämisse ungeprüft, sie habe diesen oder jenen Namen. Wir müssen uns doch verstehen lernen, und wissen, warum wir etwas annehmen.

4.) Es erhellet hieraus schon zur Genüge, daß eine solche Untersuchung nicht auf einmal geschehen könne. Es ist dieses nicht die Sache einer Stunde oder eines Tages, sondern gewissermassen die Beschäftigung unsers ganzen Lebens; indem sie zu wiederholtenmalen muß angestellet werden, wenigstens zur Verhütung, daß nicht unvermerkt neue Irrthümer sich einschleichen und einwurzeln.

5.) Unterdessen, da die Vergessenheit die beste Ueberzeugung schwächen, und Zweifel gegen die bewährteste Meynung veranlassen kann: so ist es gut, um nicht immer wie ein Rohr von jedem Winde des Zweifels hin und her bewegt zu werden, wenn man, nach gehöriger oft angestellter Untersuchung, und dadurch bestätigter Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit einer Meynung,

nung, dieses wenigstens tief sich eindrucket, daß dieselbe Meynung gute Gründe für sich habe. Auf diese Weise wird doch der Zweifel uns nicht vorläufig bestimmen, ehe wir Gründe und Gegengründe noch einmal geprüft haben.

§. 80.

Grenzen des Zweifels. Mittel zur Beruhigung.

Damit nicht diese Verfolgung der Irrthümer die Wahrheit selbst treffe, oder der Zweifel zur Gewohnheit werde, so sind noch folgende Regeln zu beobachten.

1) Halte einen Satz nicht gleich für falsch, einen Beweis nicht gleich für ungültig, wenn du die Gründlichkeit nun nicht einsiehest. Denke nicht, was du nicht einsiehest, sehe niemand ein, was du nicht mit Gewißheit erkennest, davon könne niemand gewiß seyn. Vielleicht offenbaret dir der folgende Tag, was dir heute verborgen ist.

2) Auch wenn du die Unrichtigkeit eines Satzes hast einsehen lernen: so wirf nicht gleich die andern damit weg, die du um dieses Satzes willen bisher für wahr gehalten hast. Sie können andere Grün-

de.

de für sich haben, und richtig seyn. — Es scheinet, daß die Menschen sehr leicht in diesen Fehler verfallen. Vielleicht ist keine Reformation, die nicht Beweise davon enthält.

3) Wisse, daß, wenn es Unvollkommenheit unserer Natur ist, die Wahrheit nicht immer in ihrem völligen Lichte zu sehen, es Thorheit sey, dem stärkern und beständigen Scheine nicht nachgeben zu wollen, und lieber von jedwedem Irrlichte sich in der Ungewißheit herum führen zu lassen (*). Zweifeln aus Liebe zum Zweifel ist Unsinn oder Bosheit. Auch hoffe nicht durch Zweifelsucht Ansehen zu erlangen: die Welt hat Stolz und Unwissenheit schon zu oft unter dieser Maske entdeckt.

4) Traue auch beym untersuchenden Zweifel deiner Einsicht nicht so sehr, daß du die Einsichten anderer verachtetest. Oft giebt ein vernünftiger Freund das Licht, das man lange vergebens suchte.

5) Ist der Mensch also fern von Gott, und das, was uns natürlicher Weise zur Erkenntniß der Wahrheit helfen kann, also ausser dem Bezirke seiner Regierung, daß ihn um Erkenntniß der Wahrheit bitten,

Schwär-

Schwärmerey seyn müßte? — Ich frage nicht aus Mangel der Ueberzeugung.

(*) In dieser und der letzten Regel des vorhergehenden Paragraphs liegt das Wesentliche von der **Glaubenspflicht**, über welche des Herrn **Basedow** Gedanken nachgesehen und beherziget zu werden verdienen, **Methodenb.** S. 378. 412. u. a. Orten. Unser Beyfall hängt nicht von unserer Willkühr ab; sondern von der Beschaffenheit der Gründe und deren Erkenntniß (§. 53.). Aber unsere Aufmerksamkeit haben wir in unserer Gewalt; und können uns dadurch entweder die Gründe des Zweifels oder die Gründe des Beyfalls und der Beruhigung im Herzen und Gemüthe herrschend machen.

Zweyter Abschnitt.

Vom rechten Gebrauche der sinnlichen Erkenntniß.

§. 81.

Grundregel zu Vermeidung der Irrthümer bey der sinnlichen Erkenntniß.

Der Irrthum bey der sinnlichen Erkenntniß entsteht

1) daraus, daß man glaubet recht Empfunden zu haben (65.) wenn man nicht recht empfindet

2)

2) Also auch daraus, daß man das Phantom der Einbildung für ein Phänomenon der äusserlichen Welt hält.

3) Dadurch daß man auch aus der richtigen Empfindung nicht reine und gehörig bestimmte Erfahrungssätze abzieht; sondern in diese mehr bringt als in jener gegründet war.

Die Grundregel hiebey also wird diese seyn: nicht gleich jedem Scheine zu trauen, und zu folge desselben nicht so fort zu sagen, es ist, sondern fürs erste nur, es scheint mir.

§. 82.

Wie man untersuchen könne, ob man recht empfinde; und wie der Mangelhaftigkeit der Empfindung abzuhelfen.

Je mehr man also Ursache hat anzustehen, ehe man einem vorkommenden Scheine der Empfindung trauet, folglich je sonderbarer und ungewöhnlicher das Phaenomen ist: desto genauer muß man untersuchen, ob man wohl recht empfinde, ob man sich in dem Zustande befinde, der zu gehöriger Empfindung erfordert wird, ob die Sache selbst, und die Mitteldinge beschaffen, wie sie seyn müssen. Dieß alles lässet sich nun erkennen,

1) darauß daß man untersuchet, ob man andere Dinge gehörig zu empfinden und zu beurtheilen im Stande ist, sie wie gewöhnlich findet.

2) Daß man die Sache auf verschiedene Weise, von allen Seiten, in veränderter Lage betrachtet; oder dieselbe unter mehrere Sinnen bringet.

3) Daß man Acht darauf hat, wie andere dabey sich verhalten, was ihnen vorkömmt.

Daß schlimmste hiebey aber ist dieses, daß einer manchmal, wenn er auch alle diese Mittel in seiner Gewalt hätte, durch den Affect, die vorhergehende Einbildung oder eine andere Ursache der Uebereilung und des Irrthumes gehindert wird, den hinlänglich sorgfältigen Gebrauch davon zu machen.

§. 83.

Vom Fehler des Erschleichens.

Wenn auch die Empfindungen rechter Art sind: so ist doch viele Aufmerksamkeit und Vorsicht nöthig, um bey Sammlung der Erfahrungen sich nicht zu verirren. Denn Flüchtigkeit und Uebereilung können machen, daß wir theils manches übersehen, so am merkwürdig-

sten,

sten, und zur Gründung einer zuverläßigen Erkenntniß oft am nöthigsten, gewesen wäre; theils in die Empfindung unsere Phantasie und Vermuthung sich einmischen lassen, und dann alles dieses doch für Erfahrung halten, und dafür ausgeben. Letzteres insbesondere heißt der Fehler des Erschleichens (Vitium subreptionis).

Um diesen Fehler bey dem Gebrauche unserer Empfindungen zu vermeiden, kömmt es hauptsächlich auf folgende Regeln an.

1) Da alle Empfindungen von einzelnen Dingen herrühren: so lässet auch jedwede nur einzelne Bemerkungen zu. In so fern können nun zwar aus einzelnen Erfahrungen allgemeine Sätze gemacht werden, in wie fern man nur dasjenige weglässet, was nichts dazu beygetragen hat; oder aus dem bestimmtern Erfahrungssatze den allgemeinern, als einen Theil davon herausziehet (*). Aber darauf kömmt es nur an, und dazu ist die größte Behutsamkeit nöthig, daß man seine Erfahrung genau bestimmt nach dem, wovon sie abhängig war, und nicht auf dasjenige ausdehnet, wohin sie sich nicht erstrecket. Die Unterlassung dieser Regel ist die gewöhnliche

Ursache der Streitigkeiten, wo einer dem andern widerspricht, jeder auf seine Erfahrung sich beruft, und keiner Erfahrung genug für seine unbestimmte Behauptung gehabt hat.

2) Die Benennung mit einem gemeinschaftlichen Namen classificirt den Gegenstand, ist also schon ein Urtheil, und insgemein ein Urtheil, in welchem der Grund von vielen andern liegt. Hier ist also abermals ein Ort, wo die Erfahrung anfangen kann, verfälscht zu werden, und Irrthum sich einschleichet. Hüte dich also, daß du bey deinen Empfindungen, und bey der Bestimmung der Erfahrung, die du daraus sammlest, keine falsche Namen gebrauchest. Dieses kann aber gar leicht geschehen, einmal aus Mangel der Erfahrung, oder weil man viele Dinge nur dem Namen nach kennet, und folglich nicht recht kennet, allerley Namen im Kopfe hat, aber keine deutlichen und vollständigen Begriffe dazu. — So sieht in der Fabel die junge Maus, die nun auf Reisen geht, die Auster für ein Schiff an, und wird gefangen. — Je weniger bestimmte Begriffe man hat, desto leichter kann man durch einige Aehnlichkeit verführet wer-

den,

den, einen vorkommenden Gegenstand unter einem falschen Namen sich zu gedenken (**). Sodann können hier insbesondere auch wieder Phantasie und Leidenschaft uns täuschen, und bey der Empfindung einen falschen Namen unterschieben, nemlich den Namen, der ohnedem in der Phantasie war; und somit alle Beschaffenheiten, die wir einmal bey diesen Namen zu denken gewohnt waren, zum Scheine der Empfindung hinzusetzen. So sehen die Menschen oder hören, nicht was wirklich da ist, sondern bald, was sie wünschten, bald was sie fürchteten. Die Regel versteht sich nun von selbsten.

4) Insbesondere aber hat man sich zu hüten daß man nicht durch den Namen in die Erfahrung mit einmischet, was sich gar nicht empfinden lässet; sondern nur geschlossen werden kann. Die Namen, die versteckrere Verhältnisse, caussalen Zusammenhang, Absicht, oder Moralität, anzeigen, dörfen nicht gebraucht werden, wenn man aus der Empfindung reine Erfahrungen absondern will (***).

(*) Wie vermittelst der Regel von der Analogie die einzelnen Erfahrungen wahrscheinliche

allgemeinere Folgerungen zulassen, ist aus dem, was von dieser Vermuthungsregel oben (§. 57.) bemerket worden ist, abzunehmen. S. *Verulamius* de Augmentis scient. lib. V. c. 2,

(**) S. Iselin Geschichte der Menschheit. Th. I. S. 172.

(***) S. Epiktet Kap. 45.

§. 84.

Einige Regeln für die Kunst zu beobachten.

Es giebt gemeine Erscheinungen, von welchen jedermann Erfahrungen hat, und ohne Mühe sich erwirbt. Es giebt auch solche, die sich selten erreichen, oder nur durch die Kunst hervorgebracht werden. Hierbey ist besonders Kunst zu beobachten nöthig, die Kunst, vermöge der Erfahrung richtige und lehrreiche Begriffe sich zu erwerben.

Was dazu gehöre, lässet sich aus dem Begriffe und der Absicht der Beobachtnng leicht bestimmen.

Nemlich

1) Genauigkeit, nichts unbemerkt zu lassen, was nicht offenbar entbehrlich ist. Was eine Kleinigkeit scheint, ist oft das wichtigste. Bey der Beobachtung ist es daher besser, zu viel, als zu wenig an-

zu-

zumerken. Bey Versuchen ist die Beschaffenheit der Instrumente nicht ausser Acht zu lassen.

2) Das Vermögen einer anhaltenden Aufmerksamkeit, Gegenwart und leichte Fassung des Geistes.

3) Lust zur Sache.

4) Eine vorläufige Kenntniß von der Sache kann grosse Dienste thun, und bisweilen unentbehrlich seyn.

5) Aber nicht müssen vorgefaßte Meynungen einen hindern, mit unverblendeten Augen zu sehen, und alles zu sehen.

(*) Aus diesen Regeln kann man auch die Merkmaale abnehmen, die uns die Beobachtungen anderer glaubwürdig oder verdächtig machen können.

§. 85.

Regeln, so bey Untersuchung der Ursachen zu beobachten.

Wir sind begierig, die Ursachen von allem, was da ist und geschieht, zu wissen. Es ist uns daran auch viel gelegen. Aber vielerley Irrungen sind hiebey gewöhnlich.

Um die Regeln zu verstehen, die die Logik desfalls vorschreibt, können wir uns noch mit dem klaren Begriffe einstweilen begnügen, oder mit der Worterklärung, daß eine Ursache von dem, was geschah, gehörig sey etwas dasjenige genennt wird, was dieses vorhanden, vorgegangen, daß eine Kraft und vorgebracht hat, oder ohne dessen Wirksamkeit dieses nicht würde geschehen seyn.

Die gewöhnlichsten Irrthümer, die wir bey Erforschung der Ursachen begehen, sind folgende.

1) Wir sehen etwas für die Ursache an, was zwar dabey gegenwärtig, zugleich vorhanden, vorgegangen, aber nicht die Ursache von dem, was geschah, gewesen ist (Fallacia non causae ut causae).

2) Noch öfter schreiben wir demjenigen einen Erfolg ganz zu, wovon derselbe doch nur zum Theil hergekommen ist.

Und eben deswegen sehen wir dasjenige, was ein Ding nur unter gewissen Umständen, den hervorbringen konnte, für etwas an, was es immerzu, und unter ganz andern Umständen, bewirken wird.

Auch zeigt sich der Einfluß der vorgefaßten Meynungen und der Neigungen gar

Man

Man sieht also wohl, was zur Erforschung der Ursachen nöthig ist; nemlich genaue und wiederhohlte Beobachtung.

Nach der Regel, (§. 57,) daß das Gewöhnliche mit Recht vermuthet wird, wenn nicht das Gegentheil aus einem besondern Grunde erhellet, vermuthet man auch die gewöhnlichen und bekannten Ursachen in jedwedem ähnlichen Falle. Darauf gründen sich die Erklärungshypothesen, Sätze, die die Ursache einer Begebenheit mit Wahrscheinlichkeit angeben. Bey ihrem Gebrauche ist zu erwägen,

1) Ob die angebliche Ursache auch ein wirkliches mit Kraft versehenes Ding;

2) Ob sie in dem Falle vorhanden seyn und wirken konnte;

3) Ob nicht eine andere Ursache weit wahrscheinlicher angenommen werden könne;

4) Ob sie auch dem ganzen Effecte gewachsen, alles habe bewirken können, was ihr zugeschrieben wird?

§. 86.

Vom rechten Gebrauche des innern Sinnes.

Von Irrthümern, in welche Menschen in Ansehung der innern Empfindungen gerathen,

sind zu merkwürdige Beyspiele bekannt, als daß es unnöthig scheinen könnte, von dem rechten Gebrauche derselben noch besonders etwas zu erinnern. In Rücksicht auf dasjenige, was im vorhergehenden bereits gesaget worden, wird man folgende Regeln leicht für gegründet erkennen.

1) Bey den innern Empfindungen vermenge man nicht den Schein, den die Dinge von uns erhalten, von den sich zugesellenden Nebenbegriffen, von der Beschaffenheit unseres Gedankensystems und den Neigungen unseres Gemüthes, mit dem Scheine, der von ihren wirklichen Beschaffenheiten herrühret.

2) Auch wenn der zufällige Schein von dem beständigen abgezogen worden ist; hat man sich noch wohl in Acht zu nehmen, daß man nichts erschleicht, nicht mehr in den Ausspruch, der sich auf die Empfindung gründet, bringt, als in der Empfindung liegt, nicht allgemeiner ihn mache, als er, vermöge dessen, wovon die Empfindung herkam, gemacht werden kann.

3) Der eigene Geist des Menschen, die Imagination, können wunderbare Empfin-

findungen und innere Erscheinungen hervorbringen, deren starkes Licht verführen kann, sie für mehr als blosse Wirkungen der Phantasie zu halten, da sie es doch sind. Man hüte sich für Selbstbetrug, und vermuthe auch hier nicht eher ungewöhnliche Ursachen, bis man überzeugt ist, daß die gewöhnlichen das Bemerkte nicht haben hervorbringen können. Je sonderbarer die Erscheinung, desto genauer muß sie geprüfet werden.

4) Ueberhaupt also verachte man zwar die innern Empfindungen nicht; aber man suche sie aufzuklären, vermittelst der höhers Erkenntnißfähigkeiten, die dazu bestimmt sind, wenn man Begriffe und Meynungen darauf gründen will.

Dritter Abschnitt.

Regeln für die Meditation.

§. 87.

Grundregel zur Verwahrung vor Irrthum beym abstracten Denken.

Dasjenige Denken, wobey nicht gegenwärtige Dinge in dem Scheine der Empfindung, sondern wobey abgezogene Begriffe in dem Scheine der symbolischen Vorstellung betrachtet werden, heißt das **abstracte Denken, Meditation**, oder auch **Speculation**. Das eigene bey dieser Art der Erkenntniß ist also, daß die Vorstellung unmittelbar aus dem Worte entspringt. Die Worte aber veranlassen leicht allerhand Irrthümer. Davor hat man sich also in Acht zu nehmen. Obgleich die Irrungen, die durch Veranlassung der Worte entstehen, mancherley sind; so ist doch der allgemeine Grund davon immer dieser, daß man sich das, was bey den Worten gedacht werden soll, nicht klar,

klar, deutlich und bestimmt genug gedenket. Dem Irrthume beym abstracten Denken vorzubeugen, ist also vor allen Dingen nothig, daß man die Worte wohl erwäge, die man gebraucher, und die Ideen, die sie ausdrucken sollen, besonders aber die Hauptidee, worauf die Meditation sich beziehr, sich klar und deutlich mache.

§. 88.

Von dem Gebrauche und der Erfindung der Definitionen.

Dieß führet uns nun auf bestimmtere Regeln. Es fragt sich, wie können wir machen, daß die Begriffe, die wir nur dunkel, schwankend, und unbestimmt haben, helle und bestimmt werden? Es finden sich dreyerley Wege, auf welchen man dazu gelangen kann. Sie sind aus den Betrachtungen des ersten Hauptstückes der Logik bekannt.

Erstlich dienet die **Definition**, durch welche das Mannigfaltige, so unter einem Namen zusammen begriffen wird, oder die beständigen Beschaffenheiten einer Sache, die ihr theils gemeinschaftlich mit andern zukommen, theils eigen sind, einzeln angezeigt werden; oder vermittelst deren der Begriff von der Sache aufgeklärt wird durch Anzeigung der Art ihres Entste-

stehens. Wenn einer nun eine Definition von der Sache hat, so ist nur nach den oben (§. 36.) angezeigten Regeln zu untersuchen, ob solche richtig. Muß aber die Definition erst gesucht werden: so ist aus dem Begriffe der Definition leicht abzunehmen, wie sie gefunden werden könne; nemlich durch Vergleichung der mancherley Redensarten, in welchen ein Wort gebraucht wird, durch Zusammenhaltung der mancherley Vorstellungen, die man von der Sache hat, unter allerley Umständen und Bestimmungen. Vermittelst der Absonderung dessen, was sich durchgängig und beständig findet, entsteht die Definition. Ihre Richtigkeit kann nach obigen Regeln probirt werden. Es ist hierbey besonders vortheilhaft,

1) Wenn man gleich anfangs auf sehr unterschiedene Anwendungen eines allgemeinen Begriffes, dessen Erklärung man suchet, sich besinnet, und diese mit einander vergleichet;

2) Wenn man den entgegen stehenden Begriff zu gleicher Zeit aufkläret;

3) Wenn man die allernächst angrenzenden Begriffe mit erwäget, als welche hauptsächlich unterschieden werden müssen.

Aber es kömmt hierbey immer darauf an, daß einer die gehörigen Vorerkenntnisse hat.

Wenn

Wenn ihm diese fehlen, so wird er bey allen Regeln der Logik, wie man die Definition finden könne, leicht falsche Begriffe sich machen. Die nützlichste Regel hiebey ist also wohl diese, daß man bedenke, ob man auch Kenntniß genug habe, um seine Begriffe, die daraus abstrahirt sind, für allgemein zu halten?

§. 89.

Von dem Gebrauche und der Erfindung der Eintheilung.

Nicht alle Begriffe lassen sich auf eigentliche Definitionen bringen. Sie sind zum Theil zu allgemein oder zu einfach (§. 36.). Oft hat man es mit vieldeutigen Namen zu thun; oder mit solchen, die nicht sowohl ein Ding, als vielmehr eine Sammlung von Dingen oder Beschaffenheiten ausdrucken. In allen diesen Fällen dienet statt der Definition die **Division**, die Herablassung auf die bestimmtern Begriffe. Auch wo die Definition schon vorhanden ist, kann diese zur Prüfung derselben, oder überhaupt zur fernern Aufklärung und Ordnung der Begriffe gar nützlich gebraucht werden.

Die bestimmtern Begriffe, die Theilungsglieder, findet man durch **Besinnen** und **Nachdenken**: indem nach dem natürlichen

Ge-

Gesetze des Denkens (§. 26.) Ideen, die so genau mit einander verknüpfet sind, wie diese, wohl einander erwecken, und auf einander führen müssen.

Die **Ordnung** derselben wird sich auch geben, wenn man sie einzeln sich aufklärt, und unter einander vergleichet, und an die obigen Regeln (§. 37.) sich dabey erinnert.

Ein **Erfindungsmittel**, das man dabey mit Vortheile gebrauchen kann, ist dieses; daß man die allgemeinern und einfachern Begriffe, die in dem **Hauptbegriffe**, für den man eine Eintheilung suchet, liegen, herauszieht und nachdenket, ob man nicht von diesen einige Eintheilungen weiß. Denn ein grosser Theil davon wird sich allemal anwenden lassen, um eine Eintheilung für den bestimmtern Begriff daraus herzuleiten.

Uebrigens ist leicht einzusehen, was für ein mannigfaltiger Vortheil daraus erwachsen muß, wenn man seine Begriffe also geordnet hat, wie ihr Verhältniß auf den gemeinschaftlichen Hauptbegriff es erfordert.

§. 90.

Wie durch Aufsuchung des Ursprunges unserer Begriffe die Realität derselben erforschet werden könne

Es ist noch ein Mittel übrig, Begriffe aufzuklären, welches besonders auch dazu dienet, ihre Realität zu erforschen. Dieß ist die Untersuchung ihres Ursprungs. Es könnte vielleicht geschehen, daß etwas sich definiren und eintheilen liesse, und daß es doch eine Chimäre, sein Name ein leeres Wort, wäre. Es dienen zu dieser Untersuchung nachfolgende Regeln.

1) Man frage sich selbst, woher man wisse, daß dasjenige, so man sich bey einem Worte gedenket, irgendwo sey oder seyn könne? Es wird sich dadurch offenbaren, ob man den Begriff von sich selbst, oder von andern habe.

2) Hat man ihn von sich selbst; so ist es entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein geschlossener. Man gehe in einem oder in dem andern Fall auf seine Gründe zurück, und prüfe sie: so wird sichs zeigen, ob der Begriff reel oder nicht. Wenn er es ist: so wird er zugleich in einem neuen Lichte erscheinen.

3) Erinnet man sich an andere, von welchen man diesen Begriff bekommen: so fragt es sich weiter, ob sie ihn uns als einen Erfahrungsbegriff oder als einen Begriff des Nachdenkens angegeben haben; und mit was für Gründen?

4) Da alle unsere Erkenntniß aus den Empfindungen erwächset, da Worte an sich nicht die Quellen der Vorstellungen sind, und also die Begriffe die sie erwecken sollen, mittelbarer oder unmittelbarer Weise aus den Empfindungen haben müssen: so kann wohl ein Wort nichts anders, als ein leerer Name seyn, wenn es nicht auf Empfindungsbegriffe zurückführet. Diese Empfindungsbegriffe müssen das wahre Licht hergeben, den abstracten Begriff aufzuklären. Aber man kommt vermittelst der Worterklärungen sehr langsam, oder gar nie, auf diesen Punkt. Geschwinder kömmt man dahin, wenn man untersucht, aus welchen Empfindungen der abstracte Begriff konnte entstanden seyn.

5) Finden wir uns in dem Falle, daß wir durch alles dieses uns noch nicht von der Realität des Begriffes gewiß machen können: so versuchen wir noch alle Bestim-

mun-

mungen desselben, die wir wissen, mit einander zu vergleichen, um zu sehen, ob sich das zusammen gedenken lasse, was zusammen gedacht werden soll.

6) Hier, wie bey allen Untetsuchungen, muß ein Mensch nicht seine Einsichten zum Maaßstabe der allgemeinen Vernunft machen, und was er nur nicht einsieht, schlechthin leugnen.

§. 91.

Wie vollständige und ausführliche Begriffe zu erlangen.

Die vorhergehenden Bemühungen dienen meistens nur dazu, die Erkenntniß, die man bereits hat, mehr aufzuklären und zu ordnen. Aber wie können wir durch Nachdenken dazu gelangen, daß wir unsere Erkenntniß erweitern, daß wir von einer Sache, von der wir noch wenig wissen, einen vollständigern und ausführlichern Begriff bekommen, entdecken, was wir noch nicht wußten; oder, um den schmeichelhaftesten Namen zu gebrauchen, daß wir erfinden? Daß dieses möglich sey, wird niemand leugnen. Aber ob allgemeine Regeln viel dazu helfen können, ob der glückliche Fortgang im Denken nicht mehr gehindert als beför-

dert werde durch den Zwang der Regel; ob ein gutes Genie bey freyer Meditation, blos durch die natürlichen Gesetze des Denkens geleitet, nicht mehr ausrichten werde: dieß mochte wohl gefragt werden. Und allerdings scheinet es weder möglich, viele bewehrte Regeln im allgemeinen zu geben; noch rathsam, sich beym Nachdenken an dergleichen logische Vorschriften allzu genau zu binden. Denn es kann nicht anders seyn, als daß der Fortgang der Gedanken aufgehalten wird, wenn man sich zu sehr in ein gewisses Geleis einschrenket. Sodann bekömmt auch eine Meditation, die auf solche Weise entsteht, ordentlich ein allzu schulmäßiges und einförmiges Ansehen, so dem guten Vortrag entgegen ist.

Alle Regeln des künstlichen Nachdenkens können überhaupt weiter nichts leisten, als daß vermittelst derselben Gedanken leichter erwecket werden. Sie zu prüfen, zu ordnen und mit einander zu verbinden, ist die Sache der Vernunft. In dieser Absicht aber kann man die längst bekannten Vorschläge der Logiken und Rhetoriken nicht gänzlich verwerfen. (*) Sie können wenigstens dazu dienen, eine schon fertige Samlung von Gedanken darnach zu mustern, um zu sehen, ob irgendwo noch etwas hinzugethan werden könne. Folgende Regeln wer-

werden bey freyer Meditation, und bey jedweder andern, nützlich zu beobachten seyn.

1) Man denke nicht einmal, sondern zu verschiedenen Zeiten, über eine Sache nach; und betrachte sie aus verschiedenen Gesichtspunkten.

2) Man nütze die glüchlichen Augenblicke, sammle die in denselben aufsteigenden Gedanken, sonderlich diejenigen, die eine neue Aussicht versprechen.

3) Man denke allemal zuerst selbst über eine Sache nach, ehe man sich bey andern Raths erhohlet. Man bereitet sich nicht nur dadurch vor, die Gedanken des andern besser zu beurtheilen, sondern man kann auch dadurch auf Bemerkungen gebracht werden, auf welche man nicht würde gekommen seyn, wenn man sich gleich anfangs einen Führer gewählt hätte.

(*) Man kann hierbey nachsehen *Verulamii* de Augm. scient. V. 3. *Roetenbeccii* Logica vetus et nova. part. II. pag. 714. seq. *Crusius* Logik S. 1038. f. *Darjes* Via ad veritatem p. 120. seqq. Und wenn man Lust hat I. A. *Weberi* Ars discurrendi de qualibet materia. Norimb, 1671. 8.

§. 92.

Von Auflösung der Fragen.

Auf welche Weise man auch unternimmt über eine Sache nachzudenken: so wird es jederzeit hauptsächlich darauf ankommen, wie aufstossende Fragen aufgelöset werden können. Auch lässet sich überhaupt unter dem Problem, wie Fragen aufzulösen, alles zusammen fassen, was noch von der Meditation zu sagen seyn möchte. Und hierbey können auch einige nützliche Regeln angebracht werden.

Es scheinet, daß sich alle Fragen auf diese drey Classen bringen lassen, daß entweder ein Subject gegeben wird, wozu ein Prädicat gefunden werden soll, oder ein Prädicat, wozu das Subject, oder es wird Subject und Prädicat gegeben, und das Verhältniß gesucht, ob das Prädicat dem Subjecte zukomme oder nicht. Die Frage sey von welcher Art, als man will: so sind folgende Regeln nützlich.

1) Man suche den Sinn derselben so genau, als möglich, zu bestimmen. Hernach kann man auch versuchen, sie auf andere, aber gleichgültige, Ausdrücke zu bringen, ob dadurch etwa eher ein Licht aufgehen möchte.

2) Man sehe, ob sie sich theilen lässet, und wenn dieses ist, so untersuche man, welche von den einfachern Fragen zuerst behandelt werden muß.

3) Man suche die darinne liegenden Begriffe aufzuklären und zu entwickeln, so weit, bis man einiges Licht bekömmt, welches auf das Ziel führet. Es versteht sich, daß, wenn zusammengesetzte Begriffe darunter sind, die sich in einfache auflösen lassen, letztere zuerst aufgeklärt werden müssen.

4) Statt des angegebenen Begriffes nehme man, wo es angeht, bald den allgemeinern, der darinne steckt, bald den bestimmtern, der darunter gehört, und wende die Frage darauf an. Dadurch, daß man also die Frage bald allgemeiner, bald bestimmter denket, kann man viel gewinnen.

Ist nun die Frage von der dritten Art, welches, nach der allgemeinen Form zu urtheilen, die leichteste ist: so kann man vielleicht dadurch eher auf die Antwort geführt werden, wenn man dieselbe einmal bejahet, einmal verneinet, und nun aus den kategorischen Sätzen Folgen ziehet. So findet sich vielleit ein indirecter Beweis für

einen dieser contradictorischen Sätze. Und damit wäre schon genug gewonnen. Bey Fragen der ersten und zweyten Art versuche man fürs erste, ob die ganze Frage, oder die einfachen Fragen, die in ihr liegen, sich in Lehrsätze verwandeln lassen, von der Art: Es ist möglich, daß ꝛc. Dadurch kann nicht nur offenbar werden, ob die Frage etwas unmögliches enthielte; sondern der Beweis zu einem solchen Lehrsatze wird auch zu der Auflösung der Frage leiten. Weiter aber suche man zu dem gegebenen Prädicate solche Subjecte, oder zu dem gegebenen Subjecte solche Prädicate ausfindig zu machen, die einigermassen, wenigstens mehr als andere, damit zu harmoniren scheinen: so bekömmt man Fragen der dritten Art.

Vier=

Vierter Abschnitt.

Von der Lectüre.

§. 93.

Nutzen einer geordneten Lectüre.

Die Erkenntniß eines einzigen Menschen ist viel zu eingeschränkt, und das Feld der Wahrheiten viel zu groß, als daß es unnöthig scheinen könnte, anderer Einsichten sich zu Nutze zu machen. Viele Dinge lernet man nicht anders kennen, als vermittelst besonderer Erfahrung, die aber nicht ein jeder unmittelbar für sich haben kann. Auch bey den gewöhnlichsten Gegenständen der menschlichen Erkenntniß, würden eines jeden Begriffe allzu einseitig, und unvollständig seyn, wenn er nur auf seine eigene Wahrnehmungen und Einsichten bauen wollte. Und seine Vorurtheile zu erkennen, ist wohl hauptsächlich fremde Hülfe nöthig.

Man wählt in dieser Absicht mündlichen Unterricht oder Lectüre. Aber die Erfahrung lehret, daß die Absicht oftmals verfehlet wird. Da

unterdessen die Mittel an sich brauchbar und unentbehrlich sind, so muß es auf die Art des Gebrauches ankommen. Daher kann es nicht überflüßig seyn, einige Regeln für die Lectüre anzumerken. Denn diese Art, sich durch andere zu unterrichten, hat man am meisten in seiner Gewalt, um nach Regeln dabey zu verfahren. Regeln für den rechten Gebrauch des mündlichen Unterrichtes werden leicht daraus abzunehmen seyn.

§. 94.

Was für Schriften man lesen soll.

Es ist natürlich, daß ein jeder hauptsächlich diejenigen Schriften fleißig studiret, die zu seiner Absicht vorzüglich nöthig sind. Ueberhaupt aber

1) nutzet es mehr zur Bildung des Genies wenige gute Schriften oft lesen, als immer viele mittelmäßige, oder schlechte, wie sie einem vorkommen. Denn von jenen lernt man denken; bey diesen ist man in Gefahr, es zu verlernen.

2) Man lese nicht bloß die Schriften, die jetzt den Beyfall des grossen Haufen haben. Diese Gewohnheit ist ohne Zweifel eine der vornehmsten Ursachen, die die Pro-

Progressen des menschlichen Verstandes aufhalten. Daher kömmt es, daß die Vorstellungsarten immer abwechseln, und immer einseitig sind.

3) Man lese Schriften, wo Gutes und Böses durch einander auf eine blendende Weise vorgestellet ist, die berufenen Schriften, nicht zu frühzeitig, nicht ehe man die gehörigen Grundbegriffe im Verstande hat, und im Stande ist, den Irrthum unter dem Scheine der Wahrheit zu erkennen; auch nicht zur Zeit, wenn die Leidenschaft auf Irrlehren lauert; endlich nie, ohne wohl auf seiner Huth zu seyn. Aber lesen muß man sie, wenn man in dem Theile der Erkenntniß, zu welchem sie gehören, gründliche und geläuterte Einsichten sich verschaffen will.

4) Man lese nicht mehr, als man vertragen, überdenken und ordnen kann.

§. 95.

Wie man lesen soll. Allgemeine Regeln.

Ich setze voraus, daß man die Absicht bey der Lectüre habe, sich zu unterrichten, oder wenigstens den Inhalt einer Schrift sich genau

bekannt zu machen. Dann können folgende Regeln nützlich seyn.

1) Wenn es seyn kann, suche man sich gleich Anfangs von der Absicht, in welcher ein Buch geschrieben, und von dem Charakter des Verfassers zu unterrichten.

2) Daß man ganz ohne Vorurtheil lesen solle, würde zu viel gefordert seyn. Nur lasse man sich nicht von dem Vorurtheile hindern, zu sehen, was da ist, und es nach Werth zu schätzen.

3) Man unterbreche das Lesen oft durch Nachdenken über das Gelesene. Zum allerwenigsten wird dieß eine Wiederholung seyn, und für das Gedächtniß nützlich.

4) Das Merkwürdigste sich aufzuschreiben, ist aus mehr als einer Ursache rathsam. Ich führe nur das einzige an, daß man dabey oft erst gewahr wird, daß man seinen Schriftsteller noch nicht recht verstehe, das Gelesene nicht gefaßt habe.

5) Man lasse sich nicht durch die Schönheit des Vortrages verführen, Aussprüche ohne Prüfung anzunehmen. Leicht geschiehet es, daß der unvorsichtige Leser, durch

den

den Glanz des Ausdruckes und der Wendungen verblendet, den Irrthum, der darunter verborgen liegt, nicht gewahr wird; daß die gute Art, womit etwas gesagt ist, ihn gewöhnet, erst es mit Wohlgefallen zu hören, dann nachzusagen, zuletzt zu glauben.

Veraque conſtituit, que belle tangere poſſunt
Aures, et lepido quae ſunt fucata ſonore (*).

6) Wenn man ein Buch durchgelesen hat, dessen Innhalt einem wichtig ist, kann man versuchen, ein Skelet davon aus dem Gedächtnisse zu verfertigen.

7) Von der gehörigen Wahl der Schriften, die man zugleich, oder bald nach einander lieset, kann mann beträchtliche Vortheile haben. Wenn man nach freyer Wahl lesen kann, wird man erstlich darauf zu sehen haben, daß eine Lectüre die andere aufzuklären, oder die dadurch erlangten Einsichten bestimmter und vollständiger zu machen, dienlich sey; man wird also diejenigen Schriften zuerst lesen, durch welche man den Grund leget zu andern. Damit auch durch allzu einförmi-

ge Lectüre die Geisteskräfte nicht zu einseitig bestimmt werden, wird es gut seyn, witzige und ernsthafte, abstracte und historische Schriften mit einander abwechseln zu lassen.

(*) Le charme de la poesie fait pardonner *toutes* les erreurs, et l'esprit penetré de la beauté du stile ne songe pas seulemcnt si on le trompe; schreibt *Voltaire* selbst. S. Les singularités de la Nature p. 69.

§. 96.

Vom Lesen historischer Schriften.

Bey historischen Schriften ist die erste von den vorhergehenden allgemeinen Regeln besonders zu beobachten. Denn wenn man sich aus selbigen unterrichten will, muß man vorher wissen, in welchem Grade der Geschichtschreiber glaubwürdig sey. Einige Regeln, wie dieses zu beurtheilen, sind in dem oben (§. 70.) angezeigten enthalten. Aber selbst aus der Art, wie ein Geschichtschreiber erzählet, kann man abnehmen, ob er glauben verdiene oder nicht. Er wird verdächtig,

1) Wenn er immer nach Witz haschet, den glänzenden Ausdruck mehr liebt, als den richtigen.

2) Wenn er deklamirt, wo er erzählen soll, und wenn seine Erzählung zu sehr auf ein Thema hinschielet.

3) Wenn man siehet, daß er gerne alles ungemein und wunderbar vorstellet; nur das Glänzende aussucht, und vor wichtigen Kleinigkeiten unachtsam vorbey geht.

4) Wenn er offenbar ungereimte Dinge als wirkliche Vorfälle ernstlich erzählet, ohne zu erinnern, oder durch den Ton der Erzählung zu verstehen zu geben, daß sie keinen Glauben verdienen. Aber man übereile sich nicht, etwas für unmöglich zu halten, welches zu begreifen man nur zu unwissend ist.

5) Wenn er unter die Geschichte seine Vermuthungen und Schlüsse einmenget, sie in dem Tone der Erzählungen saget.

§. 97.

Vom Lesen dogmatischer Schriften.

Beym Lesen solcher Schriften, in denen allgemeine Lehren vorgetragen werden, ist hauptsächlich darauf zu sehen, daß man nicht durch betrügerische Vorstellung der Meynungen, und durch Scheinbeweise, verführet werde, irrige

Lehr-

Lehrsätze für wahr anzunehmen, und gegründete zu verwerfen. Hierbey werden also nachfolgende Regeln nicht ohne Nutzen beobachtet werden.

1) Man denke, wenn man nur einigermassen dazu geschickt ist, selbst über die Materie nach, ehe man das Buch vornimmt, in welchem sie abgehandelt ist. Die Uebereinstimmung mit der vorgefaßten Meynung ist zwar kein sicheres Merkmaal, daß die Lehren des Schriftstellers richtig, so wie die Abweichung sie nicht nothwendig als irrig zu erkennen giebt. Aber man setzet sich doch dadurch in den Stand, das Gelesene besser zu beurtheilen.

2) Ohne sie zu entkräften, bringe man bey wichtigen Lehren die Beweise des Schriftstellers in die einfachste Schlußform. Dieses schulgerechte Verfahren ist von bewährtem Nutzen.

3) Man gebe einer strittigen Meynung keinen uneingeschränkten Beyfall, so lange man nur die Gründe des einen Theiles kennet.

4) Man beurtheile Meynungen nicht blos aus den Vorstellungen der Gegner.

§. 98.

§. 98.

Von einigen besondern Gelegenheiten zur Verführung, vor welchen man sich bey der Lectüre in Acht zu nehmen hat.

Die Begierde, Beyfall zu erlangen, und andern seine Meynungen beyzubringen, gebrauchet bisweilen Kunstgriffe, die unvorsichtigen Lesern leicht zur Verführung gereichen können. Man kann Beyspiele davon bey berühmten Schriftstellern finden. Ich bin weit entfernt, jedwedem, bey dem sie angetroffen werden, eine böse Absicht Schuld zu geben. Aber es scheinet doch Pflicht, davor zu warnen. Ich will einen Versuch machen, und einige dieser verführerischen Kunstgriffe anzeigen.

1) Der Schriftsteller bringet seinen Satz in Verbindung mit den bekanntesten Dingen der gemeinen Erkenntniß, an welchen niemand zweifelt, wobey aber die vielen Bestimmuugen, und der verworrene Schein, leicht eine Seite zulassen, wo sich das Irrige an das Wahre anschliesset, und mit einschleichet.

2) Man beschäftiget auf eine angenehme Weise den Leser mit Nebendingen, und quasi aliud agendo bringt man seinen unrichtigen Satz mit unter, ohne daß es

der

der Leser gewahr wird. Eben so machen es Taschenspieler.

3) Solche Schriftsteller gewinnen die Leser dadurch, daß sie alle ihre Grundsätze auf die herschenden Sitten und Meynungen hinleiten, auf Dinge, die dem Leser familiär und interressant siud. Sie reden immer die Modesprache. Man müßte gar nicht wissen, wie sehr die Menschen an den Worten kleben bey ihrer Erkenntniß, wenn man nicht bald einsehen könnte, was Lehren für einen Schein der Wahrheit durch einen solchen Vortrag gewinnen können.

4) Sie suchen hauptsächlich den Theil der Leser für sich einzunehmen, der am heftigsten ist, wenn er Parthey machet. Dieser Artigkeit, und den zur rechten Zeit für einige Leser eingestreuten Komplimenten, hat vielleicht mancher Modeschriftsteller einen grossen Theil seiner Anhänger zu danken.

5) Sie machen durch starke aber einseitige Vorstellungen einer Sache, durch lebhafte Schilderungen derselben in einzelnen Fällen, und unter gewissen Bestimmungen, einen Eindruck auf die Einbildugskraft,

kraft, und ziehen alsdann unbestimmte und allgemeine Folgen.

6) Bisweilen nimmt der Schriftsteller eine verstellte Bescheidenheit an, überläßt dem Leser den Ausspruch, der aber schon vorbereitet und gewonnen ist. Unterdessen glaubt dieser selbst geurtheilet zu haben, und ist desto kräftiger überzeugt.

7) Ein andersmal muß eine kaltsinnig-zuversichtliche Miene eben die Wirkung thun. Mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen macht, aber auf die ungezwungenste Art, oder mit einer Geschwindigkeit, die kaum zu bemerken, wirft man den kühnsten Gedanken hin, für welchen nichts als die Zuversichtlichkeit, mit welcher man ihn vorgetragen, den Leser einnehmen kann.

7) Bisweilen sagt der Schriftsteller das Gegentheil von dem, was er glaubt, und was er dem Leser beybringen will; er sagt es aber auf eine solche Art, daß der Leser für sich auf die entgegengesetzte Meynung kommen muß.

9) Der gewöhnlichste Kunstgriff ist, eine Meynung lächerlich zu machen, statt sie zu widerlegen, oder die entgegengesetzte

beweisen. So leicht dieß ist: so thut es doch bey vielen noch immer seine Wirkung.

Fünfter Abschnitt.

Von der Unterredung und der Lehrart.

§. 98.

Von der Unterredung.

Nicht ohne Grund hat Pyrhagoras die Unterredung als ein wesentliches Stück des Studirens angesehen, und durch die Gesetze seiner Disciplin angeordnet. Daß man dem andern seine Meynung eröffnet, hat schon vielen Nutzen. Aber indem er nun seine Gedanken unsdagegen saget, seine Zweifel anzeiget, seine Einsichten mit den unsrigen vereiniget, bekommen wir Anlaß zum weitern Nachdenken, und die Begriffe werden bestimmter.

Wenn aber die Unterredung nützlich seyn soll: so sind dabey einige Regeln zu beobachten.

1) Man muß suchen einander immer wohl zu verstehen. Also muß ein jeder sich selbst verstehen, nicht voreilig dem andern in die Rede fallen, aufmerken auf das, was der andere saget, nicht unterdessen, da dieser redet, nur auf neue Einwendungen sinnen. Wenn ein Streit entsteht, muß die Streitfrage genau bestimmt, der Streitpunct festgesetzet werden.

2) Man muß alles vermeiden, was dem freyen Gebrauche der Vernunft entgegen steht, nicht in Affect kommen, und sich hüten, dem andern Anlaß dazu zu geben.

3) Die Erforschung der Wahrheit, die Erweiterung nützlicher Erkenntniß und Ausbreitung derselben, muß also der Bewegungsgrund solcher Unterredungen seyn; und reine Liebe zur Wahrheit muß die Unterredenden bey jedem Schritte begleiten. Wenn man andere Absichten hat, ist es nicht mehr die nützliche Unterredung, die die Logik anpreiset. Wer aber reine Liebe zur Wahrheit hat, wird weder zu stolz seyn, den andern zu hören, noch stürmisch andern seine Meynungen aufdringen wollen. Es wird immer in der Fassung seyn, eines bessern sich belehren zu lassen: folglich keine Ehre darinne suchen,

unüberwindlich zu scheinen, dadurch, daß er es nie an Worten fehlen lässet.

Daß das Wesentlichste der **Dispurirkunst** in diesen Regeln begriffen ist, wird man leicht einräumen; wenn man sich nicht unter diesem Namen jene **Zankkunst** (*) gedenket, die mit dem Charakter wahrer Wissenschaft und Weisheit so wenig sich verträget.

(*) Wer noch Lust hat sich von den Künsten derselben zu unterrichten s. I. C. *Danhaueri* Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae. Argent. 1629. 8.

§. 100.

Von der Lehrart.

Lehren heißt nicht nur schlechthin dem andern wieder sagen, was man weiß, sondern so sagen, daß er es nun auch wisse, folglich, daß er alles **verstehen**, **überzeugt** werden, alles **fassen** und **behalten** könne. Es kömmt dabey ohne Zweifel auf die Art des Vortrages vieles an. Die nöthigsten Eigenschaften eines Vortrages, wodurch der andere unterrichtet werden soll, lassen sich aus der Absicht abnehmen, und nachfolgende werden von den allgemeinen die hauptsächlichsten seyn.

1) Ein guter Vortrag muß die Sache verständlich machen, folglich deutlich seyn, alle Begriffe in gehöriges Licht setzen. Die Mittel dazu sind in dem vorhergehenden angezeigt. (§. 88. ff.)

2) Er muß Ueberzeugung verschaffen, folglich gründlich seyn, alles, was eines Beweises bedarf, aus unzweifelhaften Grundsätzen dermassen herleiten, daß die Folge evident ist.

3) Er muß so eingerichtet seyn, daß man den Zusammenhang der ganzen Lehre fassen könne, systematisch seyn. Folglich muß man die Abtheilungen genau anzeigen, und auf die allgemeinen Grundbegriffe und Grundsätze zurückführen, so oft es nöthig ist.

4) Es erhellet hieraus, daß sehr viel an der Ordnung gelegen ist, in welcher man die einzelnen Stücke auf einander folgen lässet. Deutlichkeit, Ueberzeugung und das Behalten des ganzen Zusammenhanges könnnen dadurch befördert, oder gehindert werden. Aber daß diese dreyerley Absichten, die man beym Unterrichte zu erhalten trachtet, einander bisweilen einschränken, muß ein jeder wissen, der die Sache nur einigemal versuchet hat.

Wollte man bey der Ordnung nur immer darauf sehen, wie eines aus dem andern bewiesen werden könnte; wollte man nicht bisweilen etwas zum voraus annehmen, was an einem andern Orte erst recht deutlich gemacht, vollständig bewiesen werden soll: so würden oftmals Materien dadurch zu sehr zerrissen werden, und dieß würde es schwer machen, dasjenige zusammen zu fassen, was sich unter einander bestimmt, deutlich machet, und einen vollständigen Begriff giebt. Die Deutlichkeit und das Behalten würden darunter leiden. Die sogenannte **Ordnung der Schule** kann daher der **Ordnung der Natur** nicht gerade entgegen gesetzet werden.

Nach diesen allgemeinen Regeln wird man den Werth der mancherley Methoden beurtheilen, und das Wesentliche einer jedweden von dem Zufälligen unterscheiden können. Die bekanntesten Lehrarten sind die **analytische, synthetische, mathematische, aphoristische, dialogische, erotematische.** Man wird bald gewahr, daß die eine in diesem Stücke, die andere in jenem etwas voraus hat. Sie sind aber auch nicht so sehr von einander unterschieden, daß sie sich nicht auf gewisse Weise mit einander verbinden liessen. Subjectivi-

sche

sche Gründe müssen auch oftmals die Wahl der Lehrart, und die genauere Bestimmung ihrer Regeln, an die Hand geben. Allemal wird es nöthig seyn, sich mit den Begriffen und der Denkungsart desjenigen, dem man Unterricht geben will, vorher bekannt zu machen.

(*) Ein mehreres von den mancherley Lehrarten s. in Crusius Logik §. 568. f.

Geschichte der Logik.

§. 1.

Ursprung der Logik. Der Griechen erste Versuche.

Die Menschen haben lange nach Regeln gedacht, ehe sie diese Regeln bemerket haben; so wie noch immer viele Menschen diese Regeln beobachten, ohne sich derselben deutlich bewußt zu seyn. Die Geschichte einzelner Menschen giebt in diesem Stücke, wie in vielen andern, die Geschichte des menschlichen Geschlechts. Und von den einzelnen Bemerkungen bis zu der Wissenschaft vom Denken währete der Uebergang auch noch Jahrhunderte lang.

Die Griechen haben auch hier die ersten systematischen Abhandlungen geliefert; aber nicht gleich vollständige Logiken oder Dialektiken. Diese Namen selbst bedeuteten anfangs nicht genau die Wissenschaft vom Denken. Der Eleatische Zeno wird insgemein als der Erfinder dieser Wissenschaft genennt. Aber die Proben, die uns von seiner Dialektik übrig geblieben sind, beweisen, daß es eine verachtungswürdige Sophistik gewesen. Unterdessen hat man es dazumal der Mühe werth geachtet, sich mit diesen Grillen den Kopf zu zerbrechen. Die Megarische Secte machte sich dadurch einen Namen; und Chrysippus, der zweyte Vater der Stoiker, ist allein ein hinlänglicher Beweis, daß auch diese Schule hierinne nicht zurück geblieben ist.

Sokrates und Plato sind zwar nicht als Erfinder in der Logik berühmt; wiewohl sie nach einigen Zeugnissen auch hierinne etwas geleistet haben. Aber ein eigenes Verdienst ist es für sie, daß sie sich von dem verdorbenen Geschmacke der Sophisten nicht haben anstecken lassen, und daß sie andern ein Beyspiel einer bessern Dialektik in ihrem Vortrage gegeben haben.

Der Pythagoräer wird in der Geschichte der Logik kaum gedacht. Als Pythagoras phi-

philosophirte, war es noch nicht Zeit, diese Wissenschaft auszuarbeiten. Bey seinen Schülern konnte allerdings das αυτος εφα eine Hinderniß seyn, auf die richtige Logik zu kommen. Archytas wird unterdessen als der Erfinder der Kategorien angeführt; und diese Erfindung war gewiß ein grosser Schritt in den Progressen des Geistes der Spekulation.

§. 2.

Vom Organon des Aristoteles.

Das Verdienst der mehreren Vollständigkeit erwarb sich zuerst Aristoteles. Obgleich ein grosser Theil seiner dialektischen Schriften verlohren gegangen ist: so hat man doch lange genug in der Logik nicht mehr gehabt, und nicht mehr verlangt, als was in den übrig gebliebenen Schriften des Aristoteles enthalten ist. Die Lehren von den Schlüssen und Beweisen sind hauptsächlich darinne abgehandelt. Von den ältern Auslegern desselben hat Porphyrius das Glück erhalten, daß man seine Einleitung in die Kategorien des Aristoteles der Dialektik dieses letzteren gleichsam einverleibet hat. Andronikus aus Rhodus soll die einzelnen Stücke in die Ordnung gebracht haben, in welcher sie noch immer das Organon ausmachen.

Aber

Aber nicht in der Ordnung scheinet sie Aristoteles geschrieben zu haben.

§. 3.

Von der Kanonik des Epikurs.

Epikur, ohne den Namen einer Wissenschaft zu gebrauchen, die ihm wegen des Mißbrauches, den seine Zeitgenossen davon machten, verhaßt war, hat in seiner **Kanonik** doch den größten Theil davon vorgetragen. Es gereichet ihm zum besonderen Verdienste, daß er die Zuverläßigkeit der sinnlichen Erkenntniß behauptet hat. Auch hat er andere gute und praktische Bemerkungen darinne gemacht, wie man dem Irrthume und der Sophisterey begegnen solle. Wenn er von dem Syllogismus und von andern Materien, die ihm der Mißbrauch der Sophisten verächtlich machte, aus Geringschätzung keinen Unterricht gab; so war dieß nicht zu billigen, und seine Kanonik wurde dadurch allerdings unvollständig.

§. 4.

Beschaffenheit der Logik in den mittlern Zeiten.

Die Römer haben sich um die Logik gar nicht verdient gemacht. Die Topik des Cicero kann kaum hieher gerechnet werden. Ueberhaupt

hat

hat das Studium der Philosophie bey den Römern nicht den Zeitpunkt erreichet, wo sie hätten darauf verfallen müssen, Logiken zu schreiben. Von den Kirchenvätern hat Augustinus einiges geschrieben, so dahin gehöret.

In den mittlern Zeiten war erst bey den Arabern, dann bey den Scholastikern, Aristoteles der allgemeine Lehrer dieser Wissenschaft. Nie hat man sich mit den allgemeinen Regeln die Wahrheit zu finden und zu vertheidigen spizfindiger beschäftiget als damals. Und fast nie hat man in der Gelehrsamkeit weniger gesunden Verstand gesehen, als eben damals; welches allerdings auch den Unwerth eines solchen logischen Studiums beweiset.

§. 5.

Von den ersten Verbesserern der scholastischen Logik.

Raymundus Lullus müßte hier angeführet werden, wenn es auf Willen und Versprechen ankäme. Aber wenn man auf das siehet, was er geleistet hat: so ist sein Verdienst um die Logik nichts, oder weniger als nichts. Petrus Romus hat zwar durch seine Dialeatik der Wissenschaft vom Denken nicht aufgeholfen. Aber dadurch hat er schon genug gethan, daß

er

er sich dem übertriebenen Ansehen des Aristoteles so muthig widersetzte. Er wurde darüber zum Martyrer.

Um eben diese Zeit war auch **Melanchthon** als ein grosser Dialektiker berühmt. Dieser blieb zwar beym Aristoteles. Er reinigte aber doch die Wissenschaft von vielem scholastischen Aberwitze, und gab ihr eine angenehmere Gestalt.

§. 6.

Die Wissenschaft vom Denken bekömmt Zuwachs.

Unter den nachfolgenden Verbesserern der Philosophie hat **Baco von Verulam** um die Logik das Verdienst, daß er den Beweis aus der Erfahrung empor hob. **Gassendi** hat auf eine feine Art das Ansehen des Aristoteles zuschwächen, sich lassen angelegen seyn. **Descartes** hat durch den guten Ton, den er in der Philosophie angegeben hat, der Logik ohne Zweifel genutzet; sonst aber wenig geschrieben, was hieher gehörte. Aber durch einige **Cartesianer** ist die Wissenschaft vom Denken glücklich bearbeitet, und zugleich auf eine nützliche Art erweitert worden. Der Verfasser der Logik, die unter dem Namen der **Kunst zu denken** sich so berühmt gemacht hat, zeigte nicht nur den Werth der Logik, und machte sie schmackhafter, durch Anwendung

auf die interessantesten Beyspiele; sondern er handelte auch einige Materien, die Lehre von den Begriffen und Vorurtheilen, genauer ab, als vorher gewöhnlich war. **Mallebranche** gieng weiter, als alle seine Vorgänger, in den Betrachtungen über die Quellen des Irrthums. Er gieng in einigen Stücken zu weit. Aber immer verdient er noch unter die tiefsinnigsten Philosophen, und sein Buch von **Erforschung der Wahrheit**, unter die Schriften vom ersten Range, gesetzet zu werden.

In Engeland trat um diese Zeit **Locke** auf, und sein **Versuch über den menschlichen Verstand** machte in der Geschichte der Logik ohne Zweifel die merkwürdigste Epoche, die seit dem Aristoteles gemacht worden war. Durch die Entwickelung der vornehmsten von unsern allgemeinen Begriffen zündete er ein neues Licht auch in der Logik an. Die Theorie von dem Ursprunge der Begriffe, und vom Gesetze ihres Zusammenhanges, von der symbolischen Erkenntniß, und den darinne gegründeten Quellen der Irthümer, von den Grenzen der menschlichen Erkenntniß, und den Gründen ihrer Zuverläßigkeit, wurde dadurch vollständiger und richtiger. Lobes genug für **Locken**, daß er noch bis diese Stunde den meisten Dogmatikern gefällt, und der Liebling der Skepriker ist.

§. 7.

§. 7.

Verdienste deutscher Philosophen um die Logik.

Bey den Deutschen hat, nächst dem berühmten Herrn von **Tschirnhausen**, **Thomasius** der Logik eine bessere Gestalt zu verschaffen gesucht, und wenigstens ein Beyspiel gegeben, daß man ein Dialektiker seyn könne, ohne daß man eben zu dem **Aristoteles**, dem **Ramus** oder dem **Carresius** sich bekennen müsse.

Seinen Fusstapfen folgte, nicht als Nachbeter, sondern hauptsächlich als Gegner der **Carresianer**, **A. Ridiger**. Dieser hat besonders um die Lehre von der **Wahrscheinlichkeit** sich verdient gemacht; welches, neben und nach ihm, auch noch andere deutsche Philosophen gethan haben.

Eine andere Schule gründete **Leibnitz**; in welcher man, ohne **Carresens** Sätze anzunehmen, die von ihm in der Philosophie zuerst gebrauchte Methode zur Vollkommenheit zu bringen sich angelegen seyn ließ. **Wolf**, das sichtbare Haupt dieser Schule, reinigte zugleich die Logik noch mehr von unnützen, oder wenigstens nicht hieher gehörigen, Subtilitäten. Und dieß giebt seiner Logik ohne Zweifel einen gegründeten Vorzug vor denjenigen Logiken, in welchen die Wissen-

senschaft, die zum Denken angewöhnen, und das Studium der Philosophie anfangen soll, dergestalten mit Kunstwörtern und Abstractionen überladen ist, daß man befürchten muß, der Verstand möchte dadurch mehr beschwert, als gebessert, und vielleicht vom wissentschaftlichen Denken durch eine solche Anweisung gar abgeschrecket werden. Doch hörte eine Logik, wenn sie es sonst wäre, dadurch nicht auf in ihrer Art vortreflich zu seyn, daß sie keine Logik für Anfänger ist.

Metaphysik

oder

Grundwissenschaft.

CONDILLAC Eſſai ſur l'origine des connoiſſ. hum. Introd. p. V.

Il faut diſtinguer *deux ſortes de métaphyſique.* L'une, ambitieuſe, veut percer tous les myſteres — l'autre plus retenue, proportionne ſes recherches à la foibleſſe de l'eſprit humain; et auſſi peu inquiete de ce qui doit lui echapper, qu' avide de ce, qu' elle peut ſaiſir. elle ſait ſe contenir dans les bornes, qui lui ſont marquées. La premiere fait de toute la nature une eſpece d' enchantement, qui ſe diſſipe, comme elle — Avec l'autre on acquiert peu de connoiſſances; mais *on evite l'erreur, l'eſprit devient juſte, et ſe forme toujours des idées nettes.*

Metaphysik.

Vorbericht.

§. 1.

Begriff der Metaphysik.

Da die Metaphysik nicht einem Philosophen das ist, was sie dem andern ist: so ist es auch nicht möglich, eine Erklärung von ihr zu geben, die mit dem Begriffe eines jeden Metaphysikers genau übereintrift. Unterdessen kommen sie doch alle darinne überein, daß in der Metaphysik die allgemeinsten Vernuftwahrheiten vorgetragen werden sollen, welche in den andern Theilen der Weltweisheit als Grundsätze gebraucht und voraus gesetzet werden. Die Grenzen dieser Wissenschaft sind freylich dadurch so genau noch nicht bestimmt; und

daher geschiehet es, daß der eine mehr, der andere weniger, zur Metaphysik rechnet. Und im Grunde ist daran nicht viel gelegen. Wenn man aber doch die Vermengung der verschiedenen Theile der Philosophie verhüten will: so scheint es nöthig, die Metaphysik dahin zu bestimmen, daß in derselben, nicht aus besondern Erfahrungen, sondern **aus den Begriffen**, philosophirt werden solle.

§. 2.

Von dem Werthe der Metaphysik.

Wenn die Metaphysik ihrer Absicht nur einigermassen entspricht; wenn darinne, wie in einer jeden Wissenschaft geschehen muß, auf Deutlichkeit und Gründlichkeit gesehen wird: so ist ihr Nutzen unleugbar. Denn sie verbreitet Licht über alle Wissenschaften, und über die ganze menschliche Erkenntniß, indem sie die **Grundbegriffe**, und allgemeinsten Grundsätze des **menschlichen Denkens**, aufkläret und erörtert.

Aber freylich je leichter es ist, bey allgemeinen sehr abgezogenen Begriffen in dunkele Labyrinthe sich zu verwirren, Sätze auf einseitige Vorstellungen gegründet allgemeiner zu machen, als sie der Wahrheit nach seyn sollten oder durch Wortspiele auf Chimären geleitet zu werden: desto

desto mehr Vorsicht ist bey der Metaphysik nöthig, wenn sie nicht die Quelle von Träumereyen, die die gesunde Vernunft verachten muß, oder blos das Wörterbuch einer Secte, werden soll.

Diese Gattungen von Metaphysik sind besonders zu befürchten, wenn man erst willkührliche Begriffe zum Grunde leget, und was sich aus denselben folgern lässet, hernach doch für bewiesen ausgiebt, und auf das, was in dieser Welt wirklich ist, anwendet. Gewisser ist der Nutzen der Metaphysik, wenn in derselben diejenigen Begriffe, die unserer ganzen Erkenntniß Haltung und Zusammenhang geben sollen, aus der Vergleichung der verschiedenen Denkarten genau bestimmt und geordnet werden; wenn dabey der Ursprung unserer allgemeinen Begriffe aus der Empfindung, und der Ursprung der wissenschaftlichen Begriffe aus der gemeinen Erkenntniß, fleißig entdecket; wenn endlich die Gründe unserer Meynungen in Ansehung der wichtigen Gegenstände geprüfet, und die Grenzen unserer Erkenntniß dabey bemerket werden. Denn durch eine solche Metaphysik wird unzähligen Streitigkeiten begegnet, die der Mangel richtig bestimmter Grundbegriffe veranlasset; ihre Aussprüche müssen in allen Wissenschaften für gültig erkannt werden; und die Frucht derselben wird ruhige

Bescheidenheit seyn, bey dem, was wir nicht wissen sollen, und feste Ueberzeugung in Ansehung des Gewissen; Früchte von der genauen Untersuchung der Gründe der menschlichen Erkenntniß, die insgemein zu spät gefunden werden, wann man sie nicht mehr gebrauchen kann oder will.

Endlich ist auch dieß ein Verdienst der Metaphysik, daß, indem sie die gemeinen Begriffe aufkläret, sie von dem, was da scheinet, zur Erkenntniß dessen, was wirklich ist, führet. Dazu scheinet sie von ihrem ersten Ursprunge an hauptsächlich bestimmt gewesen zu seyn; und dazu ist sie von denen, die am bekanntesten mit ihr waren, immer gebraucht worden. Aber je mehr man dieses sich zur Absicht bey der Metaphysik machet, desto mehr wird dasjenige wahr befunden werden, was ich von dem Verhältnisse, in welchem sie mit den übrigen Theilen der Philosophie stehet, (Vorb. von der Philos. §. 3.) gesagt habe.

Erstes Hauptstück.

Ontologie

oder

Von den Begriffen und Grundsätzen, die auf alle Dinge insgemein angewandt werden.

Erster Abschnitt.

Entwickelung des allgemeinen Begriffes von einem Dinge.

§. 3.

Begriff von einem Dinge in der weitläuftigsten Bedeutung dieses Namens, oder vom Etwas.

Allgemeiner kann doch wohl die Metaphysik nicht anfangen, als wenn sie von dem Begriffe des Etwas anfängt? So hat sie sicherlich noch nichts verfehlt, was in das Reich der möglichen und wirklichen Dinge gehöret. Denn alles mögliche und alles wirkliche kömmt nur darinne

mit einander überein, daß alles, eines wie das andere, etwas seyn muß.

Aber was heißt das, Etwas? Es wird erklärt, und mich dünket mit Recht, durch dasjenige, was sich vorstellen oder gedenken lässet, was einen Begriff giebt.

Dem Etwas steht das **Nichts** entgegen. Nichts ist also, was sich nicht gedenken lässet, was keinen Begriff giebt.

Nun aber wissen wir, daß das Widersprechende sich nicht vorstellen lässet, keinen Begriff giebt (Log §. 53.) **Was also etwas seyn soll, darf keinen Widerspruch in sich fassen** (*).

Es erhellet auch sehr unmittelbar: A — A = 0.

Ein Ding, in der weitläuftigsten Bedeutung dieses Namens heißt nur so viel, als Etwas. Das nichts, das dem Etwas entgegen steht, wird daher auch ein **Unding** genennt.

(*) Sagt man aber nicht, etwas Widersprechendes? Das sagt man. Aber was dabey etwas ist, das ist nichts, so in sich einen Widerspruch faßte.

§. 4.

Vom Möglichen und Unmöglichen. Metaphysischer Hauptsatz vom Widerspruche.

Auch das Mögliche muß etwas seyn. Folglich darf das Mögliche keinen Widerspruch in sich fassen. Was einen Widerspruch in sich fasset, ist unmöglich. Und unmöglich heißt so viel, als was nicht seyn kann. Also was einen Widerspruch in sich fasset, kann nicht seyn. Oder es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey. (a)

Dieses ist der berühmte Hauptsatz vom Widerspruche, in Beziehung auf das Seyn der Dinge ausser der Vorstellung, und also wie man ihn in der Metaphysik brauchet.

Und haben wir ihn denn hier nicht bewiesen, den Satz, von dem man behauptet, daß er nicht bewiesen werden könne, sondern daß er selbst der Grund aller Beweise sey? — Wenn dieß gleich nicht beweisen heisset, was wir hier gethan haben; so wird doch daraus klar seyn, warum wir den Satz annehmen. Nemlich deswegen müssen wir ihn annehmen, weil dasjenige, was einen Widerspruch in sich fasset, für uns wenigstens absolut undenkbar ist, keinen Begriff giebt, und für uns also wenigstens nichts Wahres, gar nicht, ist.

Es lehrt auch die Untersuchung, daß wir aus keinem andern Grunde etwas für unmöglich halten, als weil wir dafür halten, daß es widersprechend sey. Und also sind **unmöglich** nicht gedenkbar, widersprechend, so wie möglich und gedenkbar, im Grunde gleichgültige Ausdrücke (b).

Da der Widerspruch aus der Verbindung dessen, was einander aufhebt, entsteht: so ist leicht einzusehen, daß etwas, so an sich, absolut und schlechterdings, nicht widersprechend, und folglich nicht unmöglich ist, solches in gewisser Verknüpfung, unter gewissen Umständen, seyn könne. Darauf geht die Unterscheidung der **absoluten, innerlichen**, und der **relativen, hypothetischen, äusserlichen**, Möglichkeit, und Unmöglichkeit.

Man unterscheidet auch die **physische** und **moralische** Möglichkeit und Unmöglichkeit von einander. Moralisch unmöglich heißt nemlich so viel, als was demjenigen widerspricht, wodurch der Wille bestimmt wird, oder bestimmt werden soll, den **moralischen Gesetzen**. Was sonst einer Bestimmung widerspricht, heißt physisch unmöglich.

(a) *Aristot.* Metaphys. III. 3. 4.

(b) Man verwechsele nur hier nicht das schlechterdings **Nicht denkbare** mit dem **Unbegreiflichen**

chen, mit dem, wovon wir uns keinen vollständigen deutlichen Begriff, und Einsicht, wie es ist, verschaffen können (Log. §. 52.)

§. 5.

Nöthige Erinnerung zum rechten Gebrauche der Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Es ist in der Logik (§. 52.) schon angemerket worden, daß uns bisweilen etwas widersprechend scheine, was es nicht ist; und daß hingegen auch der Widerspruch uns öfters sich verberge. Daher kömmt es denn, das wir uns bey Annehmung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit öfters irren.

Wenn man Acht giebt: so wird man gewahr, daß die Menschen in sehr vielen Fällen, und oft auch diejenigen, die sich genauer Ausdrücke zu befleißigen suchen, die Worte **möglich** und **unmöglich** anders gebrauchen, als es die eigentliche Bedeutung derselben erfordert. Nemlich

1) **Es ist möglich**, sagt man gar oft, wenn dasjenige, wovon die Rede ist, so wie man es sich vorstellet, allgemein, unbestimmt, nicht gehörig bestimmt, keinen Widerspruch in sich zu fassen scheint; und man eigentlich nur sagen sollte, daß man keine **Unmöglichkeit** sieht.

2) Hingegen spricht man, es ist unmöglich, wenn man nur sagen sollte, ich sehe nicht ein, wie etwas möglich ist, ich kann mir es nicht vorstellen.

Dieses sind aber hier sehr verschiedene Dinge. Unterdessen muß so viel eingeräumet werden, daß, da wir zufolge der natürlichen Gesetze des Denkens ohne Grund nichts annehmen können, der Wahrscheinlichkeit aber nachgeben müssen, wir berechtiget sind, etwas, so einigen Schein der Möglichkeit für sich hat, so lange für möglich zu halten, bis uns die Unmöglichkeit gezeigt wird, dasjenige aber für unmöglich, welches keinen Beweis der Möglichkeit für sich hat, und an sich dem Unmöglichen ähnlicher sieht, als dem, was möglich ist. Daher das Unbegreifliche (§. 4.) nicht ohne einen besondern Grund anzunehmen, natürlich und vernünftig ist.

Was nur einigen Widerspruch in sich fasset, das ist unmöglich. Aber der Widerspruch erstreckt sich bey einem weiter als bey dem andern; kann bey einem leichter gehoben werden, als bey dem andern. Daher sagt man, daß eines eher möglich als das andere, und einiges gar nicht möglich.

§. 6.

Ueber den Begriff der Wirklichkeit oder Existenz.

Unter die allgemeinsten Prädicate der Dinge gehört, nächst der Möglichkeit, zuförderst auch

die

die **Wirklichkeit** oder die **Existenz**. Die logische Definition davon haben zwar viele versuchet; aber keine von den gegebenen Definitionen thut allen Forderungen der Logiker vollständige Genüge; und einige derselben sind den Hauptregeln von der Definition gerade zu entgegen.

Der Grund dieser Schwierigkeiten liegt in der gar grossen Allgemeinheit dieses Begriffes, indem er auf die Urquelle des Seyns, und auf die entstandenen Dinge, auf die eigentlichen Dinge nnd auf die Beschaffenheiten angewandt wird. Sodann ist es ein Grundbegriff, der eine eigene Classe anfängt, aber nicht unter einen noch allgemeinern Begriff gebracht werden kann.

Unterdessen kann derselbe durch folgende Anmerkungen aufgekläret werden.

1) Daß **wirklich seyn** mehr sage, als das blosse möglich seyn, wissen wir alle. Auch wird jeder gerne einräumen, und muß es, vermöge des Grundsatzes vom Widerspruche, daß das wirklich seyn das möglich seyn in sich schliesse. Daher die bekannten Sätze, daß die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit, aber wohl die Wirklichkeit die Möglichkeit beweise; daß man von dem nicht möglich seyn auf das nicht wirklich seyn, aber nicht umgewandt von dem

nicht

nicht wirklich seyn auf die Unmöglichkeit schliessen dürfe. Sätze, die leicht zu begreifen, obgleich bisweilen aus Unachtsamkeit dawider gefehlet wird; und deren man sich doch auch wirklich bisweilen ausdrücklich bedienet um einen zu Rechte zu weisen.

2) Wir können keinen Begriff zwischen dem Möglichen und Wirklichen angeben. Folglich ist alles Mögliche entweder blos möglich oder wirklich; und was mehr als möglich ist, das ist wirklich. Unterdessen, wie man bey der Möglichkeit nach gewissen Redensarten Grade annimmt, und auch wol thun kann: so kann man auch sagen, daß etwas näher an der Wirklichkeit sey, etwas anderes noch entfernt möglich sey. Und auch diese Redensarten sind, sowol bey der wissenschaftlichen, als gemeinen Sprache, gebräuchlich (possibile in potentia proxima, remota). Ein mögliches, so nicht anders, als wirklich vorhanden, gedacht werden kann, folglich nicht anders als wirklich vorhanden möglich ist, heißt bey einigen Philosophen das Mögliche vom ersten Range.

3) Wenn etwas existiret, so muß es irgendwo vorhanden seyn, und eine Dau-

er

er haben. Die Begriffe des **Wo** und **Wann** lassen sich von dem Begriffe der Existenz nicht trennen. Es folget daraus so viel, daß wenn wir das **Wo** oder **Wann** in Ansehung eines Dinges nicht begreifen, wir die Art seiner Existenz nicht begreifen. Aber doch können wir von der Existenz desselben überzeugt seyn.

4) Alles, was wirklich ist, ist gänzlich **bestimmt**; (omnimodo determinatum) das heißt, von allen nur ersinnlichen contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten kömmt ihm eines oder das andere zu. (Quodlibet vel est quid vis vel non est) Dieser Satz ist eine leicht einzusehende Folge aus dem Hauptsatze vom Widerspruche, und heißt auch der **Grundsatz der Ausschliessung** eines Dritten zwischen contradictorischen Fällen. (Principium exclusi medii.)

5) Die Existenz eines Dinges erkennen wir entweder unmittelbar durch die Empfindung, oder aus der Existenz eines andern Dinges, dessen Existenz ohne jenes nicht seyn könnte. Gewöhnlicher Weise also offenbaren sich uns die Dinge durch ihre Wirkungen. Unterdessen scheint doch die Thätigkeit keine nothwendige Bestimmung

mung des Begriffes der Existenz zu seyn; noch viel weniger ausgemacht, daß alles was da ist, ausser sich etwas hervor bringen müsse.

§. 7.

Nothwendig, zufällig, veränderlich, unveränderlich.

Was seyn muß, wovon das Gegentheil unmöglich ist, heisset **nothwendig**. Was so seyn **mußte** da es **ward**, nicht anders kommen konnte, ward **nothwendig**; was nicht anders werden kann, heißt **unveränderlich**. **Zufällig** (Contingens) heißt was auch nicht seynoder anders **kommen** konnte. Was anders **werden** kann, **ist veränderlich**. Gleichwie aber die Unmöglichkeit entweder **absolut** oder **relativ** (bedingt), **innerlich** oder äusserlich: so ist es die Nothwendigkeit gleichfalls. Auch unterscheidet man in Rücksicht auf die verschiedenen Arten der Unmöglichkeit die **physische** und **moralische** Nothwendigkeit. Und diese Unterschiede sind an sich reel, obgleich nicht in jedweder Anwendung.

Was also in einer Beziehung nothwendig ist kann oft in anderer Rücksicht zufällig heissen. Es ist daher viel daran gelegen, daß man nicht die verschiedenen Arten der Nothwendigkeit mit

ein-

einander verwechselt; daß man nicht aus einer Folgen zieht, die nur von einer andern Art der Nothwendigkeit gelten; daß, wenn etwas in einer gewissen Beziehung als nothwendig ist bewiesen worden, man ihm die Nothwendigkeit dann nicht in einem andern Verhältnisse beylege. Man sehe bey der Anwendung dieses Prädicats nur immer auf die Erkenntnißgründe zurück, um welcher willen man urtheilet, daß es dem Subjecte zukömmt.

Auch scheint es dienlich den **Ursprung** unserer Begriffe von Nothwendigkeit zu untersuchen; damit daraus erhelle, wo wir ihn mit Grunde, und nach der genauen Bestimmung, die man ihm im allgemeinen giebt, anwenden können. Allernächst haben wir denselben nun von den Empfindungen des Selbstgefühls. Wir empfinden gar oft, daß es uns unmöglich ist etwas zu empfinden oder nicht zu empfinden, etwas zu denken, zu glauben, zu wollen oder zu verrichten. Was die Dinge, ausser uns und ihre Verknüpfung (a) anbelangt: so lehret uns unsere Empfindung zwar nur was da ist, und nicht, was da nicht seyn könne Aber die Uebereinstimmung unserer Empfindungen und Erfahrungen, die unsere Begriffe und Grundsätze erzeuget, kann verursachen, daß wir uns gewisse Verhältnisse, gewisse Verknüpfungen der Dinge, Eigenschaften nnd Umstän-

de nicht anders als nothwendig vorstellen können, weil nicht die geringste Veranlassung da ist das Gegentheil von dem, was wir beständig bemerket haben, für möglich zu halten. Das Beständige, wird also unter diesen Umständen in unserer Erkenntniß zum Nothwendigen. Und wenn diese Beständigkeit wirklich allgemein und durchgängig ist: so ist diese Verwechselung der Begriffe ohne Folge eines Irrthums. Aber wenn sie aus eingeschrenkter Erkenntniß voreilig entstünde, so könnte sie freylich von großen Folgen seyn. Und es fehlet an Beyspielen solcher Irrthümer gar nicht. So lange übrigens das Gegentheil nicht bewiesen werden kann: kommt es nur darauf an, wie stark die Gründe der Vermuthung der Beständigkeit und Nothwendigkeit sind (Log. §. 57. 58.) (b).

(a) Die Nothwendigkeit der Bestimmungen bey den **Begriffen von den Dingen** gehöret unter die erste Bemerkung, und ist meist hypothetisch; wie aus der bald folgenden Lehre von den **Wesen der Dinge** erhellet. Zu den Gründen des Ursprungs unserer Begriffe von der Nothwendigkeit bey den **Dingen** selbst und ihren Verknüpfungen kann freylich noch mehr gezogen werden; als da ist der Begriff von der **Uebermacht** und dem **Unvermögen** zu widerstehen, der zuerst aus dem eigenen Gefühl entsteht, und hernach auf die Dinge auffer uns übertragen wird. Aber dieser analogische Schluß von uns auf die Dinge auffer uns würde keine Kraft haben, wenn nicht die

die Beständigkeit des Erfolgs damit übereinstimmte.

(b) Mit gehöriger Veränderung, diese Bemerkungen auf unsere Begriffe und Urtheile von Zufälligkeit anzuwenden wird nicht schwer seyn.

§. 8.

Eintheilung der Dinge in Substanzen, Beschaffenheiten und Verhältnisse.

Wenn alles ein Ding heisset, was Etwas ist (§. 3.), möglich oder wirklich; so muß es denn freylich vielerley Arten der Dinge geben, und die Eintheilungen bey dem allgemeinen Begriffe des Dinges dürfen daher nicht befremden.

Eine Haupteintheilung ist die in der **Logik** (§. 20.) schon bemerkte, vermöge deren man **Substanzen**, **Beschaffenheiten** und **Relationen** oder **Verhältnisse** von einander unterscheidet. Die Begriffe hievon sind Grundbegriffe, und können daher nicht in Definitionen aufgelöset werden. Die angeblichen Definitionen von der **Substanz** sind zum Theil sehr berühmt geworden, weil man sie für Grundsäulen eigener Lehrgebäude angesehen hat; aber es fehlt sehr viel daran, daß sie den logischen Regeln von der eigentlichen Definition gemäß seyn sollten (*).

Unterdessen klären sich diese Begriffe wechselsweise auf, wenn man sie neben einander stellt. Oder sie können durch Beyspiele, oder durch Bemerkung ihres Ursprungs, aufgekläret

ret werden, so weit es nöthig ist. Zu dem Ende merken wir hier noch an,

1) daß Beschaffenheiten diejenigen Dinge sind, die nicht für sich, sondern in andern Dingen, nemlich in den eigentlichen Dingen oder Substanzen, vorhanden sind; diese letztern sind also mit Beschaffenheiten versehene Subjecte, die für sich, nicht als Beschaffenheiten eines andern Dinges, existiren. (Substantia per se est, accidens praedicamentale inest.) Aber wer nicht die klaren Grundbegriffe schon hätte, würde der wohl diesen Satz recht verstehen? Kann derselbe eine Definition heissen?

2) Ein Verhältniß ist dasjenige, was sich nicht bey einem Dinge oder Subjecte, für sich allein betrachtet, gedenken lässet, sondern nur bemerken wird, wenn ein Ding in Rücksicht auf ein anderes Ding, eine Beschaffenheit in Rücksicht auf eine andere, betrachtet wird. (Log. §. 20.) Z. B. Freundschaft, Vorzug, Nutzbarkeit.

3) Alles, was an einem Dinge erkannt, und von ihm gesagt werden kann, heißt eine Bestimmung dieses Dinges (Determinatio); vermuthlich, weil es der

Grund

Grund einer bestimmten Antwort ist, die sich desfalls auf eine Frage geben lässet. Gleichwie sich aber etwas von einem Dinge bemerken lässet, entweder, wenn es absolut für sich allein, oder wenn es in Rücksicht auf ein anderes Ding, betrachtet wird: so sind seine Bestimmungen entweder absolute oder relative (innerliche oder äusserliche) deren Unterschied also von der verschiedenen Vorstellungsart derselben Beschaffenheiten herrührt (**).

(*) S. *Hollmanni* Metaphysica §. 343-346. Crusius §. 20.

(**) In den philosophischen Schulen der vorigen Zeit unterschied man *substantiam primam* und *secundam*, *completam* und *incompletam* u. s. w. und erklärte hiebey die Namen *suppositum* und Person.

§. 9.

Eintheilung der Dinge in positive und negative. Ob die bisherigen Eintheilungen vollständig?

Die Prädicate der Dinge sind theils positive, theils negative, theils enthalten sie etwas Positives und eine Verneinung zugleich. Wir denken uns etwas auch bey einem ganz negativen Prädicate. Nemlich es erinnert uns an irgend etwas positives, an eine Realität, und zugleich an die Abwesenheit derselben irgendwo bey einem Dinge, oder unter gewissen Dingen.

Mehrere ganz negative Bestimmungen oder Prädicate beysammen bilden den Begriff von einem negativen Dinge. Ein solches negatives Ding ist dann keine Chimäre, kein Unding, in der obigen Bedeutung. (§. 3.)

Es ist aber weder eine Substanz, noch eine Beschaffenheit der Substanzen. Es ist etwas, in so fern es Vorstellungen erwecket, bey denen diese Negationen entstehen, die zusammen den Begriff von einem negativen Dinge hergeben. Es hat aber in sich selbsten nichts, was eine Vorstellung bewirken könnte; in sich selbsten ist es nichts.

Ein ganz negativer Ausdruck kann eine Idee enthalten, die keinesweges ganz negativ ist; z. B. Unendlich, wenn es von einem positiven Dinge, von einer Realität, gesagt wird. Hingegen kann ein positiver Ausdruck nichts positives bedeuten in einer gewissen Anwendung. Wie wenn ich von vielen Dingen, die nichts sind, redete; von einem Dinge, das hier nichts ist, und da nichts, und überall, so weit man will, nichts, ein unendlich ausgedehntes nichts, und auf diese Weise überall in allen seinen Theilen sich ähnlich, u. s. w. Oder wenn in einer langen Lobrede vom Niemand tausend schöne Dinge erzählt werden. Das Subject, dem al-

le dieſe Prädicate beygeleget werden iſt darum doch Niemand; nirgends vorhanden.

(*) Solche negative Dinge, wenn man mir nun den Ausdruck erlaubt, ſind, nach meinem Bedünken, **Raum** und **Zeit**, abſtrahirt von den Dingen, die neben einander exiſtiren, oder auf einander folgen. Und alſo wäre die Eintheilung der poſitiven Dinge in Subſtanzen und Beſchaffenheiten, oder wenn man lieber will, in Subſtanzen und Beſtimmungen derſelben, nicht unvollſtändig.

Wer ſich die Sache anders vorſtellen wollte, könnte vielleicht alſo die Eintheilung machen. Alles was da iſt, iſt entweder Subſtanz, oder etwas, ſo an den Subſtanzen ſich befindet, oder etwas, ſo keine eigentliche Subſtanz, und worinnen die Sſtbſtanzen ſich befinden und auf einander folgen.

Von Zeit und Raum ein mehreres weiter unten. Hier nur noch dieſes. Wenn alle unſere Begriffe durch die Empfindung mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe entſtehen; wenn die Dinge ſich uns durch ihre Wirkungen offenbaren, (§. 6.) dasjenige aber, was einen Effect hervorbringt, das Grundſubject einer Kraft iſt, eine Subſtanz genennet wird; ſo können wir von nichts, als von Subſtanzen, und dem, was an ihnen iſt, poſitive Begriffe haben.

(**) Alte Gelehrſamkeit über das *Non Ens* kann man z. B. finden in *Hebenſtreit.* Philoſoph. prim. edit. 4ta p. 82. ſeqq.

§. 10.

Eintheilung der Beschaffenheiten der Dinge in zufällige und wesentliche. Grundbegriff Vom Wesen.

Unter den Beschaffenheiten eines Dinges sind viele unbeständig und veränderlich, und werden daher **zufällig** (modi, accidentia praedicabilia) genannt, (§. 7.). Andere sind **gewöhnlich**, fehlen nicht so oft als sie da sind, und werden auch **natürlich** genannt. Einige endlich, die niemahls fehlen, und daher den feststehenden Begriff von diesem Dinge hergeben, werden **wesentlich** genannt, machen zusammen das **Wesen** dieses Dinges aus.

Wenn von den wesentlichen Beschaffenheiten eines Dinges einige den Grund ausmachen, aus welchen andere herkommen, bey diesen als nothwendige Bedingungen, ohne welche sie nicht seyn können, vorausgesetzet werden, und also eher gedacht werden müssen, wenn man in der Ordnung denken will, wie eines aus dem andern folget und begriffen werden kann: so werden jene erstern **Grundbeschaffenheiten** genannt, und machen zusammen das **Grundwesen** aus. (Essentialia constitutiua, conceptus primus) Die andern werden **Folgen aus dem Wesen** genannt (Essentialia consecutiua, conceptus secundus).

§. 11.

Unterscheidung des absoluten Wesens, von dem was hypothetisch wesentlich ist. Wie unsere Erkenntniß von den absoluten Grundwesen der Dinge beschaffen.

Bey den mannigfaltigen innerlichen und äusserlichen Bestimmungen eines Dinges kann es nicht geschehen, daß wir die Dinge immer ganz uns vorstellen: sondern wir stellen sie uns nur von einer Seite, nach einem Theile ihrer Bestimmungen, vor. Wir betrachten ein Ding bald als das Subject dieser Bestimmungen, bald als das Subject von andern; und so stellt uns ein Ding vielerley Dinge vor. Daher kommen auch die vielerley Subjecte anzeigenden Namen.

Was vermöge des Begriffes, den ein solcher Name ausdrücket, ein Ding, dem er zukömmt, haben muß, heißt gleichfalls wesentlich. Und also können in einem Dinge vielerley Wesen unterschieden werden; und was einem Dinge unter einem Namen nicht wesentlich ist, kann es unter einem andern seyn.

Aber dieß sind denn also nur **relative** und **hypothetische** Wesen. Von diesen unterscheidet man das **absolute Wesen** eines Dinges, als den Innbegriff alles dessen, was einem Dinge beständig zukommt, ohne Rücksicht auf andere Dinge, oder auf einen gewissen Namen.

Wenn es richtig ist, daß alle unsere Erkenntniß aus der Empfindung herkömmt, daß wir die Dinge nicht weiter kennen, als sie sich durch die Empfindung uns offenbaren, diese aber den innersten Grund der Dinge uns wohl schwerlich offenbaret: so kann man wohl nicht behaupten, daß wir die **absoluten Grundwesen** der Dinge erkennen.

Aber wenn wir bey jenen Innbegriffen gewisser uns bekannter Eigenschaften der Dinge, bey jenen hypothetischen Wesen, dasjenige, was den Grund zu den übrigen leget oder in sich enthält, Grundbeschaffenheit und Grundwesen nennen wollen: so ist es ohne Widerrede, daß wir die Wesen der Dinge kennen (*).

(*) Von diesen also, und nicht von jenen, wird dasjenige zu verstehen seyn, was **Wolf** sagt Metaphys. II. S. 39.

§. 12.

Lehrsätze von den Wesen der Dinge.

Nunmehr werden die Lehrsätze von den Wesen der Dinge verständlich beurtheilet werden können, die zum Theil so sonderbar aussehen, und in Ansehung deren sich auch nicht wenig Widerspruch unter den Lehrern findet. Es verdienen hiervon besonders folgende angemerket zu werden.

1) Daß das Wesen dasjenige, darinne der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukömmt, nehmen einige zum Grundbegriffe an. Allein das ist ein sehr zweydeutiger, und in einem gewissen Verstande falscher, oder wenigstens unerweislicher, Satz.

2) Und daraus folgert man, daß das Wesen eines Dinges in seiner Möglichkeit bestehet. Ein sehr ergiebiger Lehrbegriff. Aber ist er auch richtig? Die Möglichkeit eines Dinges ist ganz etwas anders, als der Innbegriff der beständigen Beschaffenheiten, oder der Grundbeschaffenheiten eines Dinges, und nur eines der beständigen oder wesentlichen Prädicate. Denn möglich muß ein Ding seyn (a).

3) Daß die Wesen der Dinge **nothwendig, unveränderlich** und **ewig**, folget aus den Begriffen nur in der Bedeutung, daß dasjenige, was zu dem Begriffe eines Dinges gehöret, bey demselben Dinge, **wenn** es dieses Ding seyn soll, nie fehlen darf, da seyn mußte, wenn das Ding ewig war, und bleiben muß, so lange dieß Ding nemlich dieses Ding bleibet; ein Satz, der etwa vor Widersprüchen bewahren soll. Aber daß

etwas

etwas von den vorhandenen Dingen, daß die absoluten Grundwesen der Dinge, ewig vorhanden, nothwendig und unveränderlich, folget hieraus gar nicht. (b).

4) Wenn man von dem Grund und Ursprunge der Wesen spricht, fraget, ob sie unabhängig von andern Dingen, für sich selbst, das seyn müssen, was sie sind, oder was sie also bestimmt, gemacht und hervorgebracht hat: so versteht man unter dem Wesen entweder dasjenige, was zuerst von den Dingen vorhanden gewesen ist, und so lange sie existiren, bey ihnen bleibt, ihr Innerstes, die Ur- und Grund-Substanz; oder man versteht es von dem hypothetischen Wesen, von dem, was, einen gewissen Begriff vorausgesetzt, bey einem Dinge nothwendig ist. In der ersten Bedeutung kann die Frage hier noch nicht untersucht werden. In der andern Bedeutung aber kann man nicht nach einem weitern Grund des Wesens fragen, das heißt z. B. nicht fragen, warum ein Triangel drey Seiten hat. Es scheint aber, daß diese beyden gar verschiedenen Bedeutungen der Frage nicht sorgfältig genug von einander unterschieden worden sind; wenn etliche den Grund

und

und Ursprung der Wesen im göttlichen Willen, andere im göttlichen Verstande annehmen, und wieder andere dieselben als unabhängig, nicht ausser sich gegründet, betrachten (c).

5) Da Bestimmungen, bey welchen andere, in denen sie gegründet sind, vorausgesetzet werden, ohne diese nicht seyn können, und da ein Ding nicht seyn kann, ohne das, was ihm nothwendig ist: so sind die Wesen, nicht nur an sich, sondern auch von den Dingen, unzertrennlich (§. 10.) Auch in der Bedeutung sind sie von den Dingen unzertrennlich, daß das Wesen, oder der Innbegriff gewisser Beschaffenheiten, nicht ohne ein Subject, an welchem diese sich befinden, nnd zwar einem völlig bestimmten Subjecte, existiren kann. (§. 8.) So wie eine **Form** nicht ohne **Materie** existiren kann (d).

6) **Unmittheilbar** sind die Wesen der Dinge, in so fern das Wesen eines Dinges einem andern, von diesem unterschiedenen Dinge, nicht zukommen kann. Oder auch in der Bedeutung, daß die Wesen, als Accidenzien, (accidentia praedicamentalia) nicht aus einem Subjecte weg-

weggenommen, und in das andere übertragen werden können. (§. 9.)

7) Man lehret auch, daß die Wesen der Dinge wie die Zahlen. (e)

(a) S. **Wolfens** Metaphys. §. 33. f.

(b) S. **Basedows** Philalethie II. S. 364.

(c) S. *Hollmann.* Metaph. §. 28. 29. **Wolf** §. 975. Wie stimmt dieser Wolfische Satz mit §. 32. und 38. überein?

(d) Die alten Philosophen lehrten zum Theile anders; aber die Wesen waren ihnen auch Arten von Substanzen, Substanzen, die der Materie die Form gaben, Arten von Seelen. Der Name ουσια, der Wesen bedeutet, ist auch der Name der Substanz. S. *Aristoteles* Metaphys. lib. V. c. 8.

(e) S. *Boehm.* Metaphys. §. 92.

§. 13.

Wie fern in jedwedem Dinge Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.

Von allen Dingen überhaupt beweiset man in der Metaphysik noch einige Eigenschaften, die, so wie man sie erkläret, sich auch wohl beweisen lassen, und aus dem vorhergehenden verstanden werden können.

1) Ein jedes Ding saget man, ist eins, weil alles, was zu seinem Wesen gehöret, unzertrennlich mit einander vereiniget

get ist, und bleiben muß, so lange es dieß Ding seyn soll. Man kann es auch deswegen sagen, weil jedes Ding nur einmal vorhanden. Denn dieses wird doch wohl kein Vernünftiger in Zweifel ziehen.

3) Wenn jedwede nach Regeln eingerichtete Verbindung des Mannigfaltigen Ordnung heissen soll: so muß man eingestehen, daß in jedwedem Dinge Ordnung; da nach gewissen nothwendigen Naturgesetzen das Mannigfaltige in jedwedem Dinge mit einander vereiniget ist.

3) Unter den Beschaffenheiten eines Dinges kann kein Widerspruch seyn; und ein jedes Ding ist das, was es ist. Daher ist **Wahrheit** in einem jedweden Dinge.

4) Diese Uebereinstimmung alles dessen, was ein Ding ausmachet, beweiset auch, daß **Vollkommenheit** in einem jedem Dinge ist. Denn die Vollkommenheit besteht, nach einer in vielen Fällen gewöhnlichen Bedeutung, in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Hervorbringung dessen, was dadurch hervorgebracht werden soll. Auch in der Bedeutung kann man sagen, daß jedwedes Ding vollkommen, weil es alles hat, was zu seinem Wesen gehöret.

Aber

Aber diese transcendenten Begriffe erschöpfen die sonst gewöhnlichen Bedeutungen dieser Namen nicht; gehen zum Theil auch so sehr von den gemeinen Begriffen ab, daß es kein Wunder, wenn die Philosophen selbst irre werden, und in den Lehrsätzen, die sie auf diese Begriffe gründen, einander gerade zu widersprechen (*).

(*) Man vergleiche z. B. des Herrn G. R. Darjes Metaph. Phil. prim. §. 192. und des Hrn Prof. Boehms Metaph. §. 181. u. 82.

(**) Zu mehrerer Aufklärung des durch die ganze Philosophie so wichtigen Begriffes von **Vollkommenheit** kann hier noch folgendes angemerket werden. (a) Vollkommenheit heißt nach dem gemeinen Begriffe jedwede nutzbare Eigenschaft eines Dinges. (b) Diese Eigenschaft kann entweder für das Ding, das sie besitzt, selbst nutzbar seyn, das, was **absolut** und für sich selbst gut ist, angenehme Empfindung, Wohlseyn, Glückseligkeit, Seligkeit, zu gründen oder zu befördern; oder für das Wohl eines andern Dinges. Man könnte letztere Vollkommenheit **relative**, vielleicht auch **transitive** Vollkommenheit, erstere **absolute**, oder vielleicht besser **intransitive**, **immanente**, **innerliche**, Vollkommenheit nennen. (c) **Reine** (absolute) Vollkommenheit wird diejenige genennt, die mit gar keiner Unvollkommenheit vermengt ist. (d) Es kann demnach etwas in gewisser Rücksicht, oder für ein Ding, Vollkommenheit seyn, was es in anderer Rücksicht, oder für ein anderes Ding, nicht ist. (e) Zufolge dieser Grundbegriffe scheinet

net

net es, daß der Mangel positiver Eigenschaften an und für sich noch keine Unvollkommenheit sey, sondern nur in so fern er ein Ding weniger selig, oder weniger für andere brauchbar macht; so wie nicht jede positive Eigenschaft oder Realität in jedweder Rücksicht Vollkommenheit ist. (f) Zur Vollkommenheit eines zusammengesetzten Dinges gehöret allerdings Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Aber nicht aus der Vollständigkeit der Zusammenstimmung allein, sondern zugleich auch mit und hauptsächlich aus der Grösse des absoluten Guten, des letzten Zweckes (Summum bonum) so dadurch befördert wird, erhellet die Grösse dieser Vollkommenheit. (g) Daß aber das **Wesen aller Vollkommenheit in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen**, das zusammen wirket; bestehe, ist ein Satz der aus den Grundbegriffen noch nicht erhellet, übrigens aber vortrefliche Folgen giebt; und bey der genauern Untersuchung der mancherley uns bekannten Quellen des Vergnügens und der Glückseligkeit Bestätigung findet.

§. 14.

Von der Kraft. Aufklärung des Begriffes.

Unter die gemeinschaftlichen Bestimmungen aller eigentlichen Dinge, oder Substanzen, rechnet man auch, daß sie eine Kraft haben. Wir wollen erstlich diesen bey so vielen Stücken unserer Erkenntniß zu Grunde liegenden Begriff aufklären, sodann den Satz, daß alle Dinge eine Kraft haben, untersuchen.

Nach der gewöhnlichen Worterklärung heißt Kraft so viel, als, Vermögen zu wirken; und

wirken so viel, als, etwas hervorbringen, oder den Grund in sich enthalten davon, daß etwas anderes ist; der Grund aber wird erklärt durch dasjenige, woraus sich begreiffen lässet, warum das andere ist. Untersuchen wir weiter die Anwendung dieser Begriffe: so finden wir, daß begreifen zuletzt nur so viel heisset, als dasjenige bemerken, wobey das andere, was man nun begreifet, was einen nun nicht mehr befremdet, ordentlicher Weise, gewöhnlich, beständig, verknüpft ist. Also kann man auch den Grund erklären durch dasjenige, bey dessen Setzung das andere, das Gegründete, Statt findet, und die Kraft durch Etwas, worinne dasjenige enthalten ist, womit das Seyn eines andern Dinges verknüpfet ist.

Untersuchen wir den Ursprung unseres Begriffes von den Kräften: so wird sich eben dieses finden. Wir empfinden etwas in uns, welches sich äussern muß, wenn gewisse Dinge, wie wir begehren, geschehen sollen. Dieß ist unsere Kraft. Wir empfinden vieles, was wir nicht unserem Wirken zuschreiben können, was wir leiden müssen, und wodurch wir die Kräfte anderer Dinge kennen lernen. Wir lernen sie auch weiter kennen aus den Veränderungen, die sich mit den Dingen ausser uns in der Verknüpfung mit andern zutragen.

Aus allen diesen Beobachtungen entsteht der vollständige Begriff von der Kraft; dessen ursprüngliche Bestandtheile also theils das Gefühl von einem Etwas in uns, theils die Erfahrung von der beständigen Verknüpfung der Erfolge mit gewissen andern Dingen und Umständen sind. Die Erkenntniß von der Art und Weise, wie etwas wird, wovon der Grund in der Kraft des andern Dinges angenommen wird, ist also weiter nichts, als die genauere Kenntniß der Umstände, womit dasselbe verknüpft ist (*).

Das Dunkle, das hiebey ein jeder in dem allgemeinen Begriffe von der Kraft bemerken wird, findet sich auch in den Begriffen von den mancherley Arten der Kräfte. Der Grund aller Eintheilungen der Kräfte ist nichts anders, als der Unterschied innerlicher oder äusserlicher Erscheinungen, die mit einem gewissen Etwas in uns oder in andern Dingen verknüpft sind; welches Etwas wir also auch weiter nicht kennen. Daher benennen wir die Kräfte von den Wirkungen. Und wovon sollten wir sie sonst benennen?

Aber dennoch werden wir bald gewahr, daß wir nicht so viele verschiedene Kräfte, so vielerley verschiedene Grundbestimmungen in einem Dinge, annehmen dürfen, als mancherley Er-

scheinungen mit der Anwendung seiner Kraft verknüpfet sind; indem wir leicht erkennen, daß sowol von der Beschaffenheit der Dinge, in denen etwas gewirket wird, als auch derjenigen, mit welchen die wirksame Kraft verknüpfet ist, jener Unterschied der Erfolge herrühret. Und daraus entstehen die Begriffe, von den abgeleiteten, relativen, hypothetischen, Kräften eines Dinges, und dessen absoluter Kraft oder Grundkraft. Die ersten nemlich sind Principien oder Gründe solcher Wirkungen, die gewisse Verknüpfungen, Verhältnisse oder innere Veränderungen der wirkenden Kräfte voraussetzen. Die Grundkraft eines Dinges aber ist die ursprüngliche innerliche Bestimmung zur Wirksamkeit, die ein Ding für sich, ausser der Verknüpfung mit andern Dingen, und in seinem ersten Zustande schon gehabt hat. Die abgeleiteten Kräfte, sind also nichts anders als Grundkräfte in einer gewissen Verbindung mit einander. Wer also keine andern Wirkungen kennet, als solche, die aus einer Verknüpfung mehrerer Kräfte entspringen, kennt keine wahre Grundkraft. Ob wir Grundkräfte der Dinge kennen, ist leicht zu beantworten. Beziehungsweise auf unsere Erkenntniß und auf andere Kräfte kann unterdessen dasjenige eine Grundkraft heissen, was wir nicht als eine Folge anderer uns bekannter Kräfte, vielmehr als deren Grund, uns vorstellen

dür-

dürfen (**). Und diese Grundkräfte zu wissen ist von großer Wichtigkeit. Man entdecket sie aber, theils durch die Beobachtung des Aehnlichen ihrer Wirkungen unter verschiedenen Umständen, deren Mitwirkung abgezogen wird; theils durch analogische Schlüsse, durch die Schlüsse von der bekannten, in andern Fällen beobachteten Kraft, die mit gewissen Eigenschaften verknüpfet ist, auf diese Kraft eben derselben oder ähnlicher Eigenschaften bey Dingen, von denen man noch keine unmittelbare so weit sich erstreckende Erfahrungen hat.

(**) S. *Locke* B. II. chap. XXI. §. 1-4. *Hume* Essay of power or necessary cennexion in dem Enquiry concerning human Unterstanding Sect. VII. in der Londner Sammluug von 1758. 4. S. 317. f. Homes Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit und Religion Th. II. S. 32-47.

(*) S. Crusius Metaphysik S. 127.-140.

§. 97.

Ob alle Grundkräfte beständig thätig sind?

Wenn einige sowol unthätige und todte, als thätige und lebendige, Kräfte sich gedenken; so erklären andere die Kraft überhaupt durch ein Bestreben zu wirken, aus welchem die Wirkung oder der Effect entspringt, wenn er nicht gehindert wird. Sie betrachten also

alle Kräfte als beständig thätig. Von den abgeleiteten oder hypothetischen Kräften kann nun dieses gar nicht gesagt werden, weil die Erfahrung offenbar dagegen ist. Und aus was für einem Grunde von den Grundkräften? Vermöge des gemeinen Grundbegriffes kann es nicht alsbald behauptet werden. Man beweiset es also entweder damit, daß eine wirklich vorhandene Kraft mehr sey, als eine blosse Möglichkeit zu wirken; oder damit, daß der Uebergang vom Nichtwirken zum Wirken kein natürlicher und begreiflicher Uebergang; oder man hält es für einen durch vielerley Erfahrungen bestätigten und durch nichts ausgemachtes widerlegten Grundsatz (*).

Zu einem allgemein erwiesenen Grundsatze scheint er durch alles dieses noch nicht erhoben zu seyn. Aber das Gegentheil ist dadurch auch noch lange nicht erwiesen, daß irgend eines Dinges Thätigkeit uns nicht immer merklich ist.

Von den **Grundkräften** können wir wohl überhaupt nicht viel erweisen. Und wenn wir etwas von ihnen erwiesen hätten; dürfte uns die Anwendung auf die bekanntern Kräfte dennoch schwer werden.

(*) S. Mendelssohns Phaedon, im Anhange zur dritten Ausgabe.

§. 16.

Daß alle Substanzen eine Kraft haben.

Daß alle Substanzen eine Kraft haben, sehen einige für so ausgemacht an, daß sie es sogleich in der Definition der Substanz annehmen. Andere beweisen es, entweder daraus, daß nichts umsonst in der Welt vorhanden seyn könnte, oder weil das Seyn und Nichtseyn eines Dinges nicht völlig gleichgültig, folglich sein Daseyn nicht ohne Folgen seyn könnte. Ein Beweis, der für die Ontologie am besten sich schicket, scheint derjenige zu seyn, der auf die **Undurchdringlichkeit** (*) sich gründet, die einem jeden Dinge zukomme, weil es irgendwo seyn müsse (§. 6.). Es müsse also Widerstand thun können, gesetzt, daß es von allen Seiten her gedrängt würde. Aber erfordert dieser Widerstand just eine thätige Kraft, ein Bestreben zu wirken?

Der Grund, warum wir einer jedweden Substanz Kraft beylegen, scheinet unterdessen hauptsächlich dieser zu seyn, weil uns kein Ding je bekannt worden ist, das nicht mit Kraft versehen gewesen. Denn durch ihre mittelbare oder unmittelbare Wirkung auf uns — dieses sind wenigstens die Begriffe des gemeinen Verstandes — offenbaren sie sich uns (§. 6).

Insgemein denket man sich die Kraft nicht als eine Substanz, sondern als etwas in der Substanz; und demnach erfordert jedwede Kraft eine Substanz, als ein Subject, in welchem sie sich befindet. Aber daß in einer Substanz nur eine Grundkraft seyn könne, ist aus diesen Begriffen nicht zu ersehen.

(*) In welcher Bedeutung können wir denn mit Grunde die **Undurchdringlichkeit** oder **Impenetrabilität** für jedwede Substanz behaupten? Nur in der Bedeutung, daß **ein Körper** nicht **von einem andern Körper** also durchdrungen werden könne, daß die Substanz des einen von der Substanz des andern durchdrungen wäre; oder beweisen wir es von allen Substanzen ohne Ausnahme in Ansehung einer jedweden andern? Mir ist kein solcher Beweis bekannt.

Zwey=

Zweyter Abschnitt.

Von Begriffen und Grundsätzen, die sich auf eine Verbindung der Dinge beziehen.

Abtheil. I.

Von der Caussalverbindung.

§. 17.

Was überhaupt Verbindung und Zusammenhang heissen?

In Verbindung oder im Zusammenhange sind Dinge, nach der gemeinen Bedeutung dieser Worte, wenn sie an einander grenzen, auf einander fortführen, aus einander entspringen, einen Einfluß in einander haben; also auf mancherley Weise. Diese Bedeutung haben diese Worte auch in der Philosophie noch; nur daß man so wohl die Dinge in der Vorstellung, als ausser der Vorstellung, als verbunden, verknüpfet, zusammenhängend, betrachtet. Es

daher mancherley Arten des Zusammenhanges (nexus), die nicht schlechterdings mit einander verwechselt werden dörfen. Eine Verbindung, die die Dinge nur in der Vorstellung bekommen, heißt ideale **Verbindung**, oder idealer **Zusammenhang**. Diejenige aber, die sie auch ausser der Vorstellung haben, heißt reel. Im idealen Zusammenhange sind also Dinge, wenn die Begriffe von ihnen auf einander führen, einander aufklären, wenn sie in gemeinschaftliche Begriffe zusammen laufen, u. s. w. Reeller Zusammenhang ist schon zwischen Dingen, in so fern sie, auch ausser der Vorstellung, zusammen ein Ganzes ausmachen, neben einander existiren, oder auf einander folgen. Hauptsächlich aber sind Dinge im reellen Zusammenhange, wenn sie in einander wirken, einander bestimmen. Letzteres versteht man unter der **Caussalverbindung**.

(*) Einige Philosophen erklären den Zusammenhang überhaupt so, daß der Begriff eigentlich nur auf die Caussalverbindung passet. Aber thun sie auch recht daran? S. **Wolf** Metaph. §. 545.

§. 18.

Aufklärung des Begriffes von Ursache und einiger angrenzender Begriffe.

Alle unsere Erfahrungen stimmen darinne mit einander überein, daß nur immer unter gewissen

sen

sen Umständen, bey der Gegenwart und Wirksamkeit gewisser Dinge, alle Veränderungen, die wir öfters bemerken, sich eräugnen. Insbesondere wissen wir, daß wir in unzähligen Fällen immer etwas gewisses thun müssen, wenn etwas, so wir wollen, erfolgen soll; so wie bey der Gegenwart gewisser Dinge und unter gewissen Umständen, uns vieles, wenn wir auch nicht wollen, begegnet, vieles, so wir leiden müssen. Es wäre ohne Grund und widersinnisch, wenn wir annehmen wollten, daß dasjenige, was nur also unter gewissen Umständen geschieht, unabhängig von diesen Umständen, für sich eben also geschehen würde. Oder daß dasjenige was dabey immer geschieht, unter eben denselben Umständen, auch hätte nicht geschehen können (§. 7.). Darinne liegt ohne Zweifel der Grund unserer Begriffe von der **Caussalverbindung** der Dinge, von **Ursachen** und **Wirkungen**, von dem **Einflusse**, oder demjenigen Verhältnisse der Dinge auf einander, daß eines ist, oder auf eine gewisse Weise bestimmt ist, wegen der Existenz, Beschaffenheit, Kraft und Wirksamkeit des andern; so daß es ausserdem, wenn letzteres nicht wäre, nicht also würde geschehen oder vorhanden seyn. Und das ist also der gegründete Sinn der Redensarten, eines hat das andere **gemacht**, **verursacht**, **hervorgebracht**.

Eigentlich also versteht man unter einer Ursache ein Ding, mit dessen Wirksamkeit der Erfolg verknüpfet ist; und unterscheidet von den eigentlichen Ursachen die **unwirksamen Umstände**, die **nöthigen Bedingungen**, als da ist die Gegenwart des Dinges, in welchem die Wirkung hervorgebracht werden soll, das Wegseyn der Hindernisse, und dergleichen.

Grund ist so viel, als derjenige Umstand, diejenige Bestimmung, wovon das andere, das gegründete, herkömmt, oder womit es als beständig, nothwendig, wesentlich, verknüpft betrachtet wird woraus es sich begreifen lässet (§. 14.) Die Ursache enthält also hauptsächlich den Grund in sich. Aber zu den **Gründen**, werden doch auch die unwirksamen Umstände mit gerechnet (*).

(*) Einige nennen diese zum Unterschiede **Existentialgründe**. S. Crusius Metaph. §. 36.

§. 19.

Unterscheidung dreyer Hauptgattungen von Ursachen und Gründen.

Wir wenden unsere Kraft an, und es erfolget eine Bewegung; auf ein Anstrengen einer Kraft in uns kömmt oft ein Gedanke zum Vorschein; Begierden und Entschliessungen erfolgen gleichfalls nur auf gewisse vorhergehen-

gehende Wirkungen. Wie, vermöge des innern Bewußtseyns, Bewegung, Gedanke und Begierde sehr verschiedene Dinge sind: so müssen die Kräfte, die sie bewirken, die Principien, die Quellen, aus denen sie entspringen, die Gründe davon, gleichfalls sehr verschieden seyn (§. 14.). Die Umstände, die vermöge der Erfahrung mit der einen Gattung dieser Kräfte und Erfolge verknüpft sind, dürfen nicht schlechterdings in den Begriff einer andern Gattung übergetragen werden, wovon die Erfahrung dieses nicht, oder vielleicht gar das Gegentheil lehrte.

Zur Unterscheidung nennt man die Ursachen, deren Wirkung Bewegung ist, **mechanische** (physische) Ursachen. Die andern kann man also fürs erste **unmechanische** (metaphysische) nennen. Dasjenige, wobey ein Ding seine Existenz bekömmt, oder womit diese Existenz verknüpft angenommen wird, heisset **Grund der Existenz, Realgrund** (physischer, metaphysischer Grund, ratio διοτι); dasjenige, wobey die Erkenntniß von etwas entspringt, der **Erkenntnißgrund, Idealgrund, logischer, analytischer Grund** (ratio οτι); dasjenige endlich, wobey die Begierde oder Entschliessung entspringt, **Bewegungsgrund, Motiv, moralischer Grund.**

Der Effect ist oftmals der Erkenntnißgrund von seiner Ursache.

§. 20.

Weitere Eintheilung der Ursachen und der Gründe.

Es giebt noch vielerley Eintheilungen der Ursachen und der Gründe. Folgende mögen hier genug seyn.

1) Die Dinge in der Welt wirken nicht getrennt, sondern in Verbindung mit andern Dingen; daher kann nicht leicht eine Wirkung von einem Dinge allein herkommen, sondern vom Zusammenwirken mehrerer Dinge. Diese werden nach dem Beytrage, den eine jede bewirket hat, oder auch nach der Gattung ihrer Kraft und Wirkung, eingetheilet in **Hauptursachen**, solche, die entweder die andern mitwirkenden Dinge wirksam gemacht, oder zum Effect das meiste beygetragen haben, **Instrumente**, die nur so wirkten, wie sie durch die Kraft einer andern Ursache zu wirken bestimmt worden, **Anlässe**, bey denen die Idee oder der Entschluß, etwas zu thun, entstanden ist, **Endursachen** oder **Zwecke**, in welchen der Bewegungsgrund lag (*).

2)

2) Alle diese Gattungen von Ursachen können einen gewissen Effect entweder **unmittelbar** oder **mittelbarer** Weise bewirket haben; in **naher** oder **entfernter** Verknüpfung mit ihm seyn. Wenn mehrere Ursachen in der Verbindung mit einander stehen, daß der Grund entweder von der Wirksamkeit, um welcher willen sie als Ursachen betrachtet werden, oder von ihrer Existenz in der andern liegt, heissen sie **subordinirte** Ursachen; und es ist eine **nothwendige** oder **determinirende** Subordination, wenn der Grund von dem, was eine Ursache gethan hat, in der andern lag. Es erhellet leicht, daß es von einer solchen Subordination zu verstehen ist, wenn gelehrt wird, daß **die Ursache von der Ursache die Ursache dessen ist, was von der letztern herkömmt.** Die letzte der subordinirten Ursachen, die nicht weiter auf ein anderes Ding weiset, von deren Seyn und Wirksamkeit nicht wieder der Grund in einem andern anzunehmen ist, heißt die **letzte**, die **erste**, oder die **Grundursache.**

3) Eine Beschaffenheit eines Dinges kann nicht nur einen Erkenntnißgrund, sondern auch den Grund der Existenz einer an-

andern Beschaffenheit dieses Dinges in sich enthalten. Daher werden die Gründe eingetheilet in solche, die in oder an dem Dinge sich befinden, in welchem das Gegründete ist, innerliche, und in solche, die ausser diesem Dinge liegen, äusserliche. Der Grund von etwas kann auch zum Theil in diesem Dinge, zum Theil ausser demselben liegen.

4) Der völligte oder vollständigte Grund von etwas ist die Sammlung alles dessen, was einen Einfluß gehabt, zu dem Effecte etwas beygetragen hat, oder wenigstens seyn mußte, damit derselbe also erfolgen konnte. Zureichend heißt ein Grund, in so fern er alles dasjenige in sich enthält was als Grund erforderlich ist zu etwas; und eine Ursache heißt zureichend, wenn sie alleine einen gewissen Effect bewirken kann. Entscheidend kann ein Grund oder eine Ursache heissen, wenn ein gewisser Erfolg unausbleiblich damit verknüpfet ist. Wenn eine Ursache die Kraft eines andern Dinges zu erwecken und wirksam zu machen geschickt ist, ohne jedoch den Erfolg der Wirksamkeit dieser andern Kraft genau zu bestimmen: so kann sie, zum Unterschiede der genau determinirenden Ursachen, ei-

ne

ne erweckende, anreizende, antreibende, veranlassende Ursache genennt werden (**)

(*) *Seneca* Epist. LXV.

(**) So, scheint es mir, können die Begriffe von entscheidenden und determinirenden Gründen und Ursachen, die durch Streitigkeiten berühmt geworden sind, fürs erste am sichersten bestimmt, und zugleich beyde noch von einander unterschieden werden. Man sehe hiebey **Crusius** Met. §. 85. **Boehm** §. 64. **Basedow** Philaleth. II. §. 97.

§. 21.

Lehrsätze von den Gründen und Ursachen, die aus den Begriffen gefolgert werden können.

Aus diesen Begriffen ergeben sich nun folgende Sätze.

1) Wo der völlige Grund von etwas vorhanden ist, da muß solches auch seyn, oder erfolgen. (*Posita ratione ponitur rationatum; posita caussa* in determinata sua caussalitate *ponitur effectus* s. caussatum, nisi adsit impedimentum) Je mehr also von dem Grunde einer Sache vorhanden ist, desto mehr stehet sie zu erwarten. Die nähere Ursache giebt mehr Vermuthung, als die entfernte. Diese im allgemeinen leicht aus den Be-

griffen verständliche Sätze sind einige der vornehmsten Regeln nach welchen wir uns bey unsern Muthmassungen gewöhnlich richten, und den Grad der Wahrscheinlichkeit derselben bestimmen.

2) Wenn etwas nicht ohne Grund wirklich werden kann; so muß ein Grund vorhanden seyn, wenn es wirklich wird; und wo der Grund nicht ist, kann dergleichen etwas nicht erfolgen. Dieß beweisen manche nur, wenn sie schlechthin beweisen sollen, daß nichts in der Welt ohne Grund ist, und geschieht.

3) Wenn etwas aus einer Ursache geschieht, so geschieht es aus einer zureichenden Ursache. Denn ein Ding heißt nur, so fern es etwas gewirket hat, Ursache davon. Aber was in einem Falle zureichende Ursache von einem gewissen Erfolge war, ist es nicht immer in jedwedem andern. Und dasjenige, was auf eine gewisse Weise bey einem Erfolge wirksam war, ist nicht immer die einzige, nicht die Ursache von einer gewissen Art (§. 19.) gewesen.

4) Daß bey einem Dinge ein Zustand aus dem andern entspringe, eine Beschaffenheit in der andern gegründet sey, hat nichts

nichts widersprechendes (§. 20.). Aber daß das Nemliche von sich selbst die Wirkung, daß etwas sich selbst hervorgebracht, lässet sich ohne Widerspruch nicht sagen. Alles dasjenige also, was entsteht, muß entweder ohne Ursache entstehen, oder ein Ding ausser demselben muß die Ursache von ihm seyn; und was nicht ohne eine Ursache entstehen konnte, ist durch ein von ihm unterschiedenes Ding hervorgebracht worden.

5) Etwas als hervorgebracht und entstanden, und solches doch als ohne Anfang, und immer vorhanden, zu gedenken, scheint nicht wohl möglich. Wenn ich also gleich eine ewige Substanz mir vorstelle, die immer vermögend war, etwas anders hervorzubringen; so begreife ich doch nicht, wie etwas von ihr hervorgebracht, und doch ewig seyn sollte. Ich sehe keine Unmöglichkeit auf Seiten der ewigen Ursache, aber auf der andern Seite scheinet sie mir entgegen. Wollte man aber von dem, was ewig neben seiner Ursache vorhanden seyn sollte, nicht sagen, daß es hervorgebracht worden, sondern nur, daß sein Seyn in dem andern gegründet, daß ohne dieses dasselbe nicht hätte seyn können, mit demselben aber nothwendig verknüp-

fet war: so fällt dieser Widerspruch der Ausdrücke und der Begriffe weg.

6) Bey subordinirten Ursachen muß eine letzte Ursache angegeben werden, wenn etwas vollständig erkläret werden soll. Die Reihe subordinirter Ursachen seye so groß, als man will: so enthält sie nicht den Grund, der die Frage, woher und warum ist alles dieses, beantwortet, wenn sie nicht in einer Ursache sich endiget, bey welcher nicht weiter nach einer andern gefraget werden kann. Der Begriff von subordinirten oder abhängigen Ursachen bringet dieses offenbar mit sich. Will man die Reihe rückwärts als eigentlich unendlich annehmen; so verliert man sich nur bey der Entwickelung des Begriffes von einer unendlichen Zahl in neue Widersprüche.

(*) Man kann das Ungereimte einer ins Unendliche fortlaufenden Reihe von Ursachen eines nun vorhandenen Dinges schon daraus abnehmen, weil daraus folgen würde einmal, daß so viele Ursachen als Wirkungen in derselben wären, denn jede Wirkung soll eine Ursache haben; sodann aber auch, daß die Reihe, die sich hier bey einer Wirkung endiget, mehr Wirkungen als Ursachen enthalten müßte, eben weil zuletzt eine Wirkung ist. Man denke sich dieses bestimmter, z. B. eine Reihe aus einander abstammender Menschen, wovon der letzte nur Sohn, nicht Vater wäre,

so

so wird die Ungereimtheit bald einleuchten. Man sehe hiebey auch Crusius §. 149. Hollmann §. 321. Reimarus N. R. S. 90. Basedow Philaleth. §. 209.

§. 22.

Grundsätze von der Aehnlichkeit der Wirkungen und der Ursachen.

Wichtige und bey unzähligen Urtheilen und Schlüssen zu Grunde liegende Lehrsätze sind folgende.

1) Die nemliche Wirkung kann nicht von verschiedenen Ursachen herrühren; einerley Wirkung weiset auf einerley Ursache, ähnliche Wirkungen auf ähnliche Ursachen. Dieß kann der **Grundsatz von den analogischen Ursachen** heissen. Wir müssen ihn annehmen, einmal zufolge der Begriffe. Da wir die Kräfte von den Wirkungen benennen: so müssen wir Dingen, in so fern sie einerley Wirkung hervorbringen, auch einerley Kraft beylegen, und sie selbst also in so fern für einerley halten. Sodann bestätiget den Satz, wenn er nach dieser Einschränkung gehörig verstanden wird, die beständige Erfahrung.

2) Die nemliche Ursache bringt die nemliche Wirkung hervor: aus ähnlichen Ursachen

chen kommen ähnliche Wirkungen. Die Erfahrung lehret diesen Grundsatz; wenn man aus den Begebenheiten nicht übereilte Folgen zieht. Und gewissermassen liegt er auch in den Begriffen, und in den ersten Folgerungen aus denselb n (§. 21.). Es heisset dieser Satz der **Grundsatz von der einförmigen Wirkung; bisweilen auch von der entscheidenden Ursache.** (Basedow Philaleth. II. §. 97.) Wider die Begriffe dieses Grundsatzes ist es nicht, sich Ursachen zu gedenken, die die Kraft eines andern Dinges in eine gewisse Wirksamkeit allemal setzen, ohne daß diese also erweckte und wirksam gemachte Kraft einmal wie das andere dadurch genau bestimmt würde, allemal denselben Erfolg zu bewirken (§. 20.).

3) Die Wirkung ist allemal ihrer Ursache gleich (Non potest plus esse in effectu, quam in caussa; effectus plenus aequipollet caussae plenae, viribus caussae integris). Dieß erhellet aus den Begriffen, wenn man (in sensu composito s. reduplicatiue) ein Ding Ursache nennt, in so fern etwas dadurch gewirkt wird. Denn da ist ein Ding so viel und so weit Ursache, so viel und so weit es wirket, nicht mehr und nicht weniger:

niger. Aber der Satz kann diese Bedeutung haben, daß bey der Wirksamkeit einer Ursache nichts, nicht mehr und nicht weniger erfolgen könne, als was durch die bekannte Kraft der angenommenen Ursache gewirket werden kann. In diesem Verstande würden nicht nur die zween vorhergehenden Grundsätze, sondern auch wohl der Hauptsatz, daß ohne Ursäche nichts geschehen könne, bey diesem Grundsatze vorausgesetzet.

(*) Und aus dem Hauptsatze werden diese oder ähnliche Grundsätze von andern hergeleitet; aber doch nicht immer in der Bedeutung bewiesen, in welcher sie hier und da angewandt werden. Allerdings lässet sich mehr davon beweisen, wenn der Hauptsatz vorausgesetzt ist. Aber da doch dieser selbst sich nur auf die Analogie unserer Erfahrungen stützet: so schien es mir besser, da auch jene Grundsätze unmittelbar hieraus hergeleitet werden können, diesen Weg zu nehmen.

§. 23.

Hauptsatz des zureichenden Grundes.

Der Hauptsatz aber in der Lehre von den Ursachen und Gründen ist dieser, daß Nichts ohne Ursache geschehe, oder, daß Alles, was geschieht, was je geschehen ist, und geschehen wird, einen zureichenden Grud

habe, warum es so und nicht anders geschehen ist, geschiehr oder geschehen wird. Das heißt nun nach der vorhergehenden Entwickelung der Begriffe so viel: Alles, was da entsteht oder verändert wird, entsteht und wird verändert bey der Wirksamkeit irgend einer Kraft oder gewisser Kräfte, und überhaupt unter gewissen Umständen, ohne welche es nicht würde entstanden oder also bestimmt worden seyn.

Dieser Satz heißt auch bisweilen der **Grundsatz von der Regelmäßigkeit der Folgen.** In den ältesten Denkmaalen des menschlichen Verstandes findet sich derselbe (a); und die tägliche Erfahrung lehret, daß, so bald ein Mensch aufängt seine Vernunft zu gebrauchen, er zufolge dieses Grundsatzes urtheilet und frägt.

Es muß daher dieser Grundsatz entweder dem menschlichen Verstande ursprünglich eingeprägt, oder eine leichte Folge seyn aus der Uebereinstimmung alles dessen, was die menschliche Erkenntniß gründet.

Man hat ihn in den neuern Zeiten beweisen wollen. Aber durch die schlechten Beweise, die man davon gegeben hat, und dann auch durch die unbehutsame Anwendung desselben, hätte

hätte man, wenn es möglich gewesen wäre, den Satz fast selbsten verdächtig gemacht (b).

Wenn man denselben auch nur als eine Folge der Uebereinstimmung aller Erfahrungen ansehen will: so ist er dadurch schon genugsam zu einem vernünftigen Grundsatz erhoben. Denn was die Erfahrung lehret, ist gewiß; und die Uebereinstimmung aller bekannten Erfahrungen giebt einen Grundsatz, der so lange für allgemein richtig gehalten werden muß, bis er durch offenbare Wahrheit widerlegt wird (log. §. 58).

Wenn uns also auch der Ursprung eines Dinges, wie und wann es geworden ist, aus der Erfahrung nicht bekannt ist, vernünftiger Weise aber wir dasselbe nicht für etwas, so immer und absolut nothwendig also vorhanden, ansehen können: so müssen wir zufolge der Grundgesetze des vernünftigen Denkens eine Ursache von ihm ausser ihm suchen. Denn einmal liegt es schon in den Begriffen, daß, weil wir es nicht für absolut nothwendig und unabhängig von andern Dingen möglich oder wirklich gedenken können, wir auf gewisse Umstände denken müssen, unter welchen, auf eine Kraft, durch die es, möglich oder wirklich und etwa hypothetisch nothwendig wurde. Sodann aber wäre es ohne allen vernünftigen Grund, und wider eine Hauptregel der Wahrscheinlichkeit (log. §. 57.)

57.), wenn wir dasjenige, was wir weder vermöge der Erfahrung, noch vermöge eines richtigen Schlusses, als möglich annehmen können, lieber vermuthen wollten, als dasjenige, an dessen Möglichkeit kein Zweifel ist, weil es eben dasjenige ist, was alle unsere Erkenntniß offenbar macht; nemlich, daß dergleichen Etwas nur unter gewissen Umständen, bey der Wirksamkeit gewisser Dinge, sich findet.

Es ist also auch dieß ein vernünftiger Grundsatz, daß wir bey dem, was wir nicht für absolut nothwendig halten können, nach **Grund** und **Ursache fragen**, woher und warum es geworden ist. Und dieser heißt bey einigen der **Grundsatz der Zufälligkeit.**

Obwol nun also gleich diese Grundsätze **weiter als unsere Erfahrungen gehen**, gebraucht werden können: so kann es doch nicht erlaubt seyn, wofern man sie selbst auf keine andere Weise darthut, **wider die Erfahrung** sie zu gebrauchen, und bey einer Art von Erfolgen einen andern Ursprung, eine andere Art von Ursachen und Gründen, anzunehmen, als die Erfahrung lehret. Gleicher Weise wäre es ungereimt, solche Gründe irgendwo anzunehmen, nur wegen der Analogie, die den ausgemachteren Eigenschaften eines Dinges, oder andern Wahrheiten, zuwider liefen. Denn die Vermuthung

nach

nach der Analogie findet nicht mehr Statt, wenn stärkere Gründe dagegen sind. (Log. §. 58.)

(a) S. z. B. *Plato* in Timaeo Op. edit. Ficini pag. 1076. *Aristot.* Phys. II. 4. *Ciccro* fin. I, 6.

(b) S. **Crusius** Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden, oder besser, determinirenden Grund, erste Ausgabe Leipzig 1744. **Basedow** Philateth. II. §. 92. **Lambert** N. O. I. S. 569-576. **Leibnitz**, wie bekannt, glaubte den Satz ohne Beweis annehmen zu dörfen. **Wolf** selbst erklärt sich auf diese Weise **Metaph.** II. S. 34. und Ontol. lat. §. 75. Die letztere Stelle erklärt die Sache so schön, und dient, bey den Vorwürfen, die wegen der schlechten Beweise, der Philosoph sich mußte machen lassen, so gut zur Einsicht in seine ganze Meynung von dieser Sache, daß ich es nicht für unschicklich halten kann, sie herzusetzen. "Quoniam est ea mentis nostrae natura, ut naturali quodam impetu in rationem sufficientem eius feratur, quod est, nec princip. rat. suff. experientiae contrarium deprehenditur, quin potius a casu quovis singulari abstrahi potest, consequenter eius veritas per notiones confusas, quas experientia in mente nostra excitavit, sola attentione innotescit, nisi peruersa studendi methodo deprauatum et praeiudiciis praepeditum habueris animum, principium R. S. absque probatione instar axiomatis sumere licet."

Den schlechten Beweis, den der deutsche Philosoph bisweilen gegeben hat (S. Ontolog. §. 70.), und der ein sehr merkliches Wortspiel ist,

hat

hat auch **Locke** gebraucht. S. **Homes** Versuche ꝛc. Th. II. S. 34.

(c) Auch unsere **Urtheile** haben ihren **Grund**, **physisch** oder **metaphysisch**, ob gleich nicht immer **logisch zureichenden** Grund, ohne welchen sie nicht entstehen können (Log. §. 53.). Wenn man nun daraus einen eigenenen Grundsatz machen will, daß **wir ohne Grund nichts für wahr halten können und sollen**; so kann man ihn den **logischen Grundsatz** vom **Zureich-Grunde** nennen. Und man sieht leicht, daß er mit dem metaphysischen Grundsatze dieses Namens fast in eben dem Verhältnisse ist, wie der **logische** Grundsatz, daß wir das Widersprechende nicht denken können, mit dem metaphysischen Satze vom Widerspruche (§. 4.).

§. 24.

Grundsatz von den verständigen Ursachen.

Da wir wegen der Regel von der Wahrscheinlichkeit (Log. §. 57.) einer Grundregel des vernünftigen Denkens, einen ähnlichen Ursprung ähnlicher Dinge, ähnliche Ursachen bey ähnlichen Einrichtungen (§. 22.) vermuthen müssen; wenn nicht etwas ausgemachteres dagegen ist: so müssen wir bey solchen Verknüpfungen der Dinge, bey solchen Einrichtungen, die den nach Absichten und Regeln gemachten Einrichtungen verständiger Wesen vollkommen ähnlich, hingegen den zwecklosen Wirkungen unverständiger Kräfte höchst unähnlich sind, verständige Ursachen

chen annehmen, wenn nicht das Gegentheil aus bessern Gründen erhellet. Denn ohne Grund, wider alles das, was ich gewiß weiß, würde ich eine solche Einrichtung als möglich bey unverständigen Ursachen annehmen; da ich hingegen etwas gegründetes und mögliches annehme, wenn ich verständigen Ursachen sie zuschreibe. Es ist also vernünftig, eine Verbindung der Dinge, die wir anders, als bey einer verständigen Ursache, für möglich anzunehmen, keinen vernünftigen Grund haben, für die Wirkung eines verständigen Wesens zu halten. Dieß kann der Grundsatz von den verständigen Ursachen heissen.

II. Abtheilung.

Von der Verbindung der Dinge nach Zeit und Raum.

§. 25.

Vorerinnerung.

Mit Zittern, scheint es, sollte man die metaphysische Betrachtung über Zeit und Raum anfangen, wenn man bedenket, wie die

Begriffe der größten Philosophen hier mit einander im Streite liegen, und fast alle zusammen dem gemeinen Verstande räthselhaft sind (*), Aber wenn denn alle diese Philosophen mit willkührlichen Begriffen anfangen, hat man sich um ihre Lehren zu bekümmern, oder vor ihren Folgen zu zittern?

Es ist einerley Unachtsamkeit, Begriffe, die sich nicht sinnlich, nicht unter Bildern, denken lassen, sinnlich haben zu wollen; und Begriffe, die nicht anders als mit einem Bilde verknüpfet, nicht anders als sinnlich, in uns vorhanden seyn können, ganz abstract und ohne Bild, denken zu wollen. Beydes heisset mit den Ohren sehen, und mit den Augen hören wollen **). Ob hier der Fall, mögen andere entscheiden. Ich will meine Gedanken vortragen.

(*) S. *Hollmann.* Metaphys. §. 113. 114. Crusius §. 48. f.
(**) S. Wolf Met. II. S. 39. f.

§. 26.

Ueber die Begriffe des Raums und des Ortes.

Wenn wir den Begriff nicht verlassen oder verändern wollen, den jedermann im gemeinen Leben beym Worte Raum denket: so können wir keine andere Erklärung davon geben, als daß da Raum sey, wo Dinge ausser und neben ein-

einander sind, oder seyn können; und zwar voller Raum, in so fern das Daseyn gewisser Dinge das Daseyn anderer hindert, leerer Raum, in so fern Dinge da seyn können.

Zum Begriffe des Raumes ist es nicht nöthig, daß just diese oder jene Dinge vorhanden sind. Der Begriff des Raumes kann daher von dem Begriffe der Dinge, die im Raume sind, abgesondert werden. Und daher kömmt es, daß wir uns den Raum als Etwas gedenken, so vorhanden seyn könnte, vorhanden seyn würde, wenn auch keine Dinge vorhanden wären. Immerhin mag einer dieses denken. Aber er antworte nun selbst, nach seinen eigenen Begriffen, was denn dieses Etwas sey, dieser Raum, der vorhanden seyn sollte, wenn kein Ding vorhanden wäre? Ein Leeres; nichts positives, weder eine Substanz, noch eine Beschaffenheit einer Substanz.

Wenn einer nun aber von diesem Raume, den er annimmt, da wo keine Dinge vorhanden wären, fortfähret zu denken oder zu reden, und dem Dinge, so nichts positives ist, positive Eigenschaften beyleget, von den Theilen desselben, von der Aehnlichkeit oder Gleichförmigkeit und Anzahl dieser Theile redet: so ist das seine Schuld. Womit will er denn die Realität dieses seines Begriffes beweisen? Will der Den-

ker

ker dieser Art nicht begreifen, das sein leerer Raum ohne Dinge nichts positives ausser seinem Kopfe ist: so mag er sich müde denken; und ferner untersuchen, ob nun nicht dieser sein Raum wieder einen Raum haben müsse, in welchem er existiret, und was dieses für ein Ding seyn müsse. Es ist dann nicht zu verwundern, wenn er in einen Labyrinth dadurch geräth, aus welchem er keinen Ausgang findet. Also auch bey der Betrachtung des Raumes ausser der Welt, und vor Erschaffung der Welt.

Wenn mit dem Begriffe vom Raume die Bestimmung der Ausdehnung verknüpft ist: so können dann die Redensarten im Raume seyn, einen Raum einnehmen, und Irgendwo seyn nicht für gleichgültig gehalten werden. Auch ist letzters nicht just einerley mit dem Seyn an einem gewissen Orte. Denn wir gedenken uns den Ort als einen Theil des Raumes, welcher insgemein relativ, nach dem Abstande von gewissen Dingen, bestimmt wird. Daher kann manauch sagen, daß der Ort eines Dinges verändert wird, wenn der Abstand gewisser Dinge, nach welchen man ihn vorher bestimmt hat, verändert wird; und je nachdem man auf diese oder jene Dinge hierbey sieht, kann bisweilen gesagt werden, daß der Ort eines Dinges geändert, und zugleich daß

er

er nicht geändert worden. Es wäre aber vielleicht besser, wenn man in den Fällen, wo das Ding, von dessen Orte die Rede ist, nicht sich bewegt hat, nur sagte, das die Verhältnisse des Ortes verändert worden. Die den Begriff vom Orte überhaupt gleichfalls haben verfeinern wollen, durch mehrere Abstractionen, haben ihn verfeinert, wie den Begriff des Raumes, daß er nicht mehr kentlich ist.

§. 27.

Ueber den Begriff der Zeit.

Alle, die über den Begriff der Zeit speculirt haben, haben gar bald die Aehnlichkeit dieses Begriffes mit dem Begriffe vom Raume bemerket. Aber damit war nicht immer viel gewonnen. Bey denen, die den Begriff vom Raume zu sehr sublimirt haben, hatte es nur die Folge, daß sie den von der Zeit auf eben diese Weise entstellten (a).

Natürlich lässet sich, wie mich dünket, dieser Begriff, wie der andere, also aufklären. Die Zeit ist, wo eines auf das andere folget, und sich also etwas als gegenwärtig, etwas als vergangen, und etwas als noch nicht gegenwärtig, als künftig (b), gedenken lässet. Wird bey der Vorstellung von der Zeit auf die wirklich vergangenen, oder wirklich gegenwär-

zigen Dinge gesehen: so ist der Begriff individuel, man stellt sich die Zeit *in Concreto* vor. Im Begriffe der Zeit überhaupt aber sind nicht just diese oder jene Dinge und Begebenheiten erforderlich. Es läßt sich also davon abstrahiren in dem allgemeinen Begriffe. Es läßt sich auch ein Leeres, eine Möglichkeit der Zeit ansetzen, wann noch keine Dinge waren, und keine Veränderungen auf einander folgten. Aber wollte man dieses Leere als etwas positives annehmen, eine Zeit, ohne daß irgend einige Veränderungen auf einander folgten: so hätte man nicht mehr den reellen Begriff der Zeit, sondern eine **Chimäre.** Ein grober Betrug der Imagination wäre es, wenn diese Zeit, die aller auf einander folgenden Begebenheiten entbehren könnte, in seiner Vorstellung erhascht zu haben, sich jemand einbildete, indem er sich eine unübersehliche Reihe von — fortrollenden Punkten, von leeren **Momenten,** vorbildet. Freylich denket er da eine Zeit, eine wirkliche Zeit, die Zeit seiner Existenz, während daß er auf eine Chimäre lauert.

Zu der Existenz einer Substanz sind Veränderungen nicht absolut nothwendig. Es ist also eine Dauer möglich, durch die keine Zeit wirklich wird. Diese Dauer hat dann auch keine wirklich abgesonderten mit eigenen Begebenheiten bezeichneten Theile. Aber freylich mit der

Ima-

Imagination können wir uns eine solche Dauer nicht vorstellen. Wie unsere Dauer eine Zeit ausmacht, also wird jede Dauer in unserer Vorstellung Zeit. Aber leugnen können wir deswegen doch nicht die Möglichkeit einer Dauer ohne Zeit. Folglich auch nicht das erhöhete Bewußtseyn seiner Dauer, das sich nicht auf das Bewußtseyn innerlicher Veränderungen gründet. Wenn in der Zeit seyn nur so viel heisset als existiren, während daß durch Veränderungen anderer Dinge eine Zeit entsteht, und vorbey geht: so kann eine Substanz in der Zeit seyn, ohne verändert zu werden.

Die Vorstellung der Zeit liegt in der Vorstellung von auf einander folgenden Veränderungen. Wir bemerken also die Zeit, indem wir die auf einander folgenden Veränderungen als auf einander folgend bemerken. Daher kömmt es, daß der nemliche Theil der Zeit dem einen lange vorkömmt, dem andern kurz; wenn der erstere jeden Augenblick sich etwas wünschet, so noch nicht ist, und, wie man spricht, Augenblicke zählt, der andere aber entweder gar nichts bemerket, wie im tiefen Schlaf, oder auf einen Gegenstand allein aufmerket, der immer vor ihm ist (c).

(a) S. *Hollmann* §. 331. seq.

(b) Der Begriff vom künftigen möchte vielleicht manchen einen Zweifel erregen wider den

Lehrsatz von dem Ursprunge aller unserer Begriffe aus der Empfindung. Aber der Zweifel wird bey der genauern Beleuchtung dieses Begriffes bald verschwinden.

(c) S. *Mallebranche* liv. I. ch. VIII. §. 2.

§. 28.

Erinnerung wegen einiger Lehren von Zeit und Raum.

Man spricht von der **Theilbarkeit** der Zeit, wie auch von der Theilbarkeit des Raumes, überhaupt und in abstracto; und die Redensart ist durch den Gebrauch schon genug gerechtfertiget. Man wird auch dadurch nicht auf chimärische Vorstellungen verleitet werden, wenn man den Sinn der Worte nur recht fasset. Nemlich die Theilbarkeit der Zeit, bestehet in der Möglichkeit, Veränderungen, so in irgend einem bestimmten Theile der Zeit oder zwischen einer Begebenheit und der andern, auf einander folgen, zu unterscheiden; und die Theilbarkeit des Raums in der Möglichkeit Dinge zu unterscheiden, die in irgend einem bestimmten Theile des Raums neben einander seiyn können. Und leicht erkennen wir, daß diese Theilbarkeit weiter gehe, als wir, mit den Sinnen bemerken, oder mit unserer Imagination uns vorstellen können (a).

Aber wenn ohne vorhandene Dinge Zeit und Raum nichts positives sind: so ist dann auch ihre Theil-

Theilbarkeit nicht die Theilbarkeit eines wirklich vorhandenen Dinges. Wo nichts ist, läßt sich doch wahrhaftig nichts theilen.

Daß Raum, Ort und Zeit nichts an den Dingen ändern, ist wahr, wie es die Philosophen verstehen (b). Im gemeinen Leben behauptet man das Gegentheil, und hat auch recht, weil man es anders versteht.

(a) S. *Mallebranche* l. c. Krügers Physik §. 12.

(b) S. Wolfs Metaphys. §. 98.

III. Abtheilung.

Von der Identität der Dinge, und den Begriffen, die sich darauf beziehen.

§. 29.

Einerley Dinge und einerley Ding.

Mehrere Dinge haben entweder Beschaffenheiten, in Ansehung deren sie mit einander verwechselt werden können, oder nicht. In so fern Dinge mit einander verwechselt werden

können, haben sie einerley Beschaffenheiten; und in so fern Dinge einerley Beschaffenheiten haben, sind sie einerley, einerley Dinge. Ausserdem sind sie verschieden. Einerley Dinge aber sind nicht einerley Ding, oder nicht eines und dasselbe Ding (idem numero).

Daß ein Ding eines und dasselbe (Idem sibimet ipsi idem), ist kein Satz, darüber jemand streiten wird. Aber ob das, was itzt da ist, eben dasselbe Ding, was vorher da war, ist eine ganz andere Frage, bey der man sich wegen der Unvollständigkeit unserer Begriffe von den Individuen, und auch von den Arten, leicht verwirren kann (*).

(*) Der Streit der Scholastiker über das *principium individuationis*, und der beynahe noch spitzfindigere Streit über die personelle Identität, der seit Lockens Zeit eine Lieblingsmaterie der englischen Metaphysiker zu seyn scheint, können dieses hinlänglich beweisen. Es kömmt unterdessen nur darauf an, daß man zwischen einer völligen und einer gewissen Identität den Unterschied machet. S. An Essay on personal identity Lond. 1768. (Gött. G. A. 1769.) *Beattie's* Essay on Truth p. 80. 264.

§ 30.

Aehnlichkeit und Gleichheit. Ueber den Begriff der Grösse.

Wenn Dinge einerley Grösse haben, sind sie einander gleich; wenn sie aber einerley Qua-

Qualitäten haben, sind sie ähnlich. Aber was ist die Grösse, und was sind die Qualitäten? Ich möchte wohl antworten, wie Demokrit auf die Frage, was der Mensch ist, soll geantwortet haben: Wir wissen es ja. Oder wie die Scholastiker, wenn sie sich über die Bedeutung der Worte Quantität und Qualität erklärten, daß Quantität dasjenige an einem Dinge wäre, dessen Anzeige die Frage, wie groß, und Qualität dasjenige, dessen Anzeige die Frage wie, oder, wie ist das Ding beschaffen, beantwortet. Denn die Definitionen wollen hier abermals nicht recht gerathen. Zwar mit Voraussetzung des Begriffes von der Quantität lässet sich der Begriff von der Qualität also definiren, daß man einem sagt, alle innere Bestimmungen der Dinge, die Quantität ausgenommen, heissen Qualitäten. Aber wie erklärt man alsden die Quantität? Durch den innern Unterschied ähnlicher Dinge dürfte man sie wenigstens alsden nicht definiren; denn sonst machten die Definitionen zusammen einen Cirkel. Dadurch scheint der Begriff von der Quantität auch nicht definirt zu seyn, wenn man sagt, daß die Quantität etwas sey, was, wo es nicht vorgezeigt wird, ohne ein anderes Ding zu Hülfe zu nehmen, nicht begreiflich gemacht werden kann (quod quidem dari, sine alio autem adsumto intelligi non potest). Denn gilt nicht eben dieses von den Qualitäten? Werden uns

nicht vermöge der Worte Vorstellungen von andern Dingen erwecket, wenn uns vermittelst derselben Qualitäten beschrieben werden von Dingen, die wir nicht vor uns sehen?

Die Allgemeinheit dieser Begriffe macht die Definition davon schwer. Der Begriff der Grösse, oder der Quantität (*), wird alsbald auf ganz unterschiedene Gattungen der Dinge angewandt; auf sichtbare und unsichtbare Dinge, auf Ausdehnung und Kraft. Er wird auf alles angewendet, wobey die Begriffe von **Mehr** oder **Weniger** Statt finden. Ein anders ist aber die **innerliche Grösse** (Quantitas s. magnitudo intensionis, virtutis), ein anders die **äusserliche Grösse** (quantitas extensionis); ein anders die **Grösse der Last** (quantitas molis), ein anders die **Grösse einer Zahl**, oder die **Menge** (quantitas discreta). Eine Definition von der Grösse überhaupt die einer Gattung der Größen anpasset, ist dem Begriffe einer andern nicht gemäß. Unterdessen, bis sich eine Definition findet, die für den allgemeinen Begriff mehreres Licht anzündet, werden wir uns, so oft wir von Grösse und Qualitäten reden, in der Philosophie, wie im gemeinen Leben, auch ohne Definition verstehen.

(*) Den Unterschied zwischen magnitudo und quantitas machen die Philosophen nicht auf einer-

ley

ley Weise. S. Wolf Metaph. Th. II. §. 11. Crusius §. 159.

§. 31.

Vom Grundsatze des nicht zu unterscheidenden

In Ansehung der Identität, Aehnlichkeit und Gleichheit hat die neuere Philosophie einen berühmten Grundsatz, der, wenigstens in Rücksicht auf die Anwendung, dem Erfinder Leibnitz zugeeignet werden kann. Es ist der Satz **vom nicht zu unterscheidenden** (principium indiscernibilium).

Weil von verschiedenen Philosophen dieser Satz verschiedentlich bestimmt, und auch in gar unterschiedener Bedeutung angewandt wird, so müssen, der Verwirrung zu begegnen, diese verschiedenen Sätze hier einzeln betrachtet werden. Also

1) Wird behauptet, daß es in dieser Welt nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge gebe. Unzählige Beobachtungen beweisen dieses, und noch ist keine bekannt, die das Gegentheil lehrte. Dieser Satz ist schon lange für ausgemacht erkannt worden. Und man kann ihn vielleicht, vermöge seiner Gründe, noch allgemeiner ausdrucken, daß nicht zwey Dinge in der Welt angetroffen werden, die nicht in Ansehung der

Grösse sowol, als in Ansehung der Qualitäten, einigermassen unterschieden wären. Auch sieht man leicht einen Grund von dem Unterschiede der Dinge, in dem Unterschiede der äusserlichen Bestimmungen, die auf die innerlichen einen Einfluß haben. Auf den Ort, wo sich ein Ding befindet, auf die Dinge, mit welchen es nach der Zeit oder nach dem Raume verbunden ist, kömmt ohne Zweifel viel an.

2) Mehr aber liegt in dem Satze, daß in dieser Welt sowol, als in irgend einer Welt, dem Werke eines verständigen und weisen Wesens, nicht zwey Dinge, die innerlich in gar nichts von einander unterschieden wären, insbesondere auch nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge, seyn könnten. Diesen Satz beweisen die Vertheidiger aus dem Hauptsatze vom zureichenden Grunde. Es scheinet aber allerdings, daß dieser Hauptsatz hier schon ausser der Sphäre seiner Beweisgründe angewandt, und zu viel daraus gefolgert werde.

3) Einige gehen noch weiter; und wollen beweisen, daß zwey innerlich gar nicht unterschiedene Dinge an sich unmöglich wären. Und warum? Weil zwey innerlich

lich in gar nichts unterschiedene Dinge nicht zwey Dinge seyn könnten? Das doch nicht! Oder weil zwey solche Dinge in der Vorstellung des göttlichen Verstandes nicht von einander unterschieden seyn können? Dieser Beweis waget zu viel, indem er fordert, daß wir uns in den Verstand Gottes hinein denken sollen. Und auch dann sehe ich seine Beweiskraft noch nicht (*).

Da es mit den Beweisen dieses Grundsatzes so mißlich aussieht; so wird auch seine Anwendung dadurch sehr eingeschränket (**).

(*) Dieser Beweisgrund ist mit vieler Scharfsinnigkeit ausgeführet in den Hamb. Unterhalt. 1767. Ohne genaue Zergliederung der Begriffe ist er schwer zu widerlegen, wenn man einmal gelten lässet, daß wir den Zustand der Begriffe in dem göttlichen Verstande uns vorstellen können.

(*) Es können hiebey nachgesehen werden **Leibnitz** in den kleinen Schriften (Jena 1740.) S. 153. 203. 207. **Wolf** Metaphys. §. 586.-87. coll. Th. II. §. 207. **Baumgarten** metaphys. part. I. cap. III. Sect. I. **Hollmann** Metaph. §. 242. **Basedow** Philaleth. II. S. 362. und **Michaelis** in progr. pec. S. Syntagma commentationum part. II. Goett. 1766. 4.

§. 32.

Ueber unsere Begriffe von den Gattungen und Arten.

Auf die Vergleichung und Identität der Dinge nach ihren Qualitäten gründet sich die Eintheilung derselben in gewisse **Classen**, dergleichen die **Gattungen** oder **Geschlechter** (genera), und **Arten** (species); gründen sich dann ferner unsere Begriffe von solchen Gattungen und Arten, unsere **allgemeinen Begriffe**, und die Sätze, darinne sie entwickelt werden, die **Definitionen**.

Wenn die Begriffe von diesen Classen also erklärt werden sollen, daß sie dadurch nicht nur im allgemeinen von einander genau unterschieden, sondern auch auf die gewöhnlichen Eintheilungen der Dinge in der Natur anwendbar gemacht werden: so finden sich viellerley Bedenklichkeiten.

Man mag entweder sagen, daß Dinge, die ernerley Wesen haben, Dinge von einerley Art sind, die **Subaltern-Art** (Varietät), hernach durch die Aehnlichkeit, die aus der genauern Bestimmung des Wesens entsteht, und das **Geschlecht** durch die Aehnlichkeit verschiedener Wesen, erklären; oder zur genauern Bestimmung sagen, daß die völlige oder **vollständige** Aehnlichkeit der Wesen eine Art, die **unvoll-**

vollständige eine Gattung oder ein Geschlecht ausmache: so wird man sich immer in Verlegenheit finden bey den Fragen, was für ein Wesen man hier versteht, und ob in Rücksicht auf dieses Wesen die mehrern Individuen, die man zusammen rechnet, auch völlig übereinkommen, oder wenn eine unvollständige Aehnlichkeit zur Gründung einer Art genug ist, wie groß diese denn seyn muß?

Versteht man nehmlich unter dem Wesen hier das absolute Grundwesen der Dinge: so ist eine Frage schon genug, nemlich ob wir denn dieses Wesen bey irgend einem Dinge kennen? (§. 11.) Aber man versteht ohne Zweifel nur den Inbegriff der beständigen, unveränderlichen, uns bekannten Eigenschaften der Dinge. So ist denn nun zur Gründung einer Art die Frage, erstlich, welche Eigenschaften bey diesen und jenen Dingen beständig und unveränderlich sind, ob man eine absolute, oder was für eine hypothetische Unveränderlichkeit derselben man verstehe; und dann, ob die mehrern Dinge, die man zu einer Art rechnet, in Ansehung dieser ihrer beständigen und unveränderlichen Eigenschaften völlig übereinkommen, und ob diejenigen, daraus man verschiedene Arten machet, darinne verschieden sind?

Wollte man aber eines der hypothetischen Wesen (§. 11.) verstehen, bey welchem der

Begriff von einem solchen Dinge, das heißt, von einer solchen Art, schon vorausgesetzt wird: so ist es offenbar, daß man im Cirkel herumläuft, wenn man hernach zur Rechtfertigung des Begriffes sich auf die Uebereinstimmung aller Individuen dieser Art berufet.

Die gemeinen Begriffe von den Arten der Dinge, und ihren hypothetischen Wesen, entstehen ohne Mühe bey der Bemerkung der grossen und beständigen Aehnlichkeit der einzelnen Dinge. Aber es sind schwankende, keinesweges genau bestimmte Begriffe. Daher ist es so schwer, die Grenzen der Classen festzusetzen; so schwer, von den gemeinschaftlichen Beschaffenheiten der Dinge genau bestimmte Begriffe zu geben. Meistentheils erklärt man ein zweydeutiges Wort durch andere, deren Bedeutungen eben so schwankend sind.

Da, wo man es nur mit sehr einfachen Begriffen zu thun hat, und es leicht ist, sich über die genaue Bedeutung der Namen zu vergleichen, da kann man allgemeine Begriffe leichter definiren, und die Arten solcher Dinge wohl von einander unterscheiden. Aber ganz etwas anderes ist es, wenn **Mineralien, Pflanzen und Thiere** claßificiret werden sollten. Zwar kann hier einer, nach einem auf eine unvollständige Induction gegründeten Begriff, einmal

claßi-

claßificiren. Aber er muß sich gefallen lassen, wenn andere seine Claßification willkürlich nennen. Wenn auch einmal ein Zeitalter sich über die Bedeutung solcher Namen willkührlich vereinigte: wird das folgende sich daran binden?

Wenn demnach einer die skeptische Frage aufwürfe: ob etwa unsere Claßificationen der Dinge, die Gattungen und Arten, und wie die Namen weiter heissen, nur in unserer Bequemlichkeit, und in der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniß, keinesweges aber in der Natur selbst, ihren Grund hätten; so getraute ich mir ihm fürs erste nur diese hypothetische Antwort zu geben. Wenn in der Natur Individuen sind, welche in ihren beständigen und durch die Kräfte der Natur unveränderlichen Eigenschaften völlig mit einander übereinkommen: so giebt es in der Natur wirklich Arten der Dinge, die genau bestimmt, und durch gewisse, feststehende, Gränzen von einander unterschieden sind.

(*) Man vergleiche hier *Locke* B. III. ch. VI. **Wolfen** Metaph. §. 177. f. Th. II. §. 53. **Boehm** Met. §. 150. sq. **Basedow** Philaleth. II. 35. f. besonders §. 41, und *Robinet* de la Nature tome IV. chap VII. So wird man Anlaß genug zum Nachdenken bekommen, und diesen Paragraph vielleicht besser verstehen, als ausserdem geschehen könnte.

(**)

(**) Die Frage, die ich hier zuletzt angezeigt habe, ist nicht völlig die nemliche, über welche sich unter den Scholastikern die Secten der **Nominalisten** und **Realisten** gezankt haben.

§. 33.

Lehrsätze von den Gattungen und Arten.

Ein Paar Sätze, die aus den gemeinen Begriffen von Gattung und Art leicht gefolgert werden können, sind hier noch anzumerken.

1) **Was von der Gattung oder von allen und jeden gilt, muß auch von jedwedem einzelnen Dinge dieser Art gesagt werden können.** Aber nicht was der Gattung dem allgemeinen Begriffe nicht widerspricht, widerspricht auch der Art nicht. Daß dieser Zusatz nicht überflüßig ist, beweisen berühmte Fehlschlüsse, wovon weiter unten Beyspiele vorkommen sollen.

2) **Was von der Art gesagt werden kann, muß den Beschaffenheiten der Gattung nicht widersprechen.**

Zweytes Hauptstück.

Von den allgemeinsten Gattungen der Dinge.

Erster Abschnitt.

Monadologie, oder Lehre von den einfachen Dingen.

§. 34.

Werth dieser Lehre.

Die Lehre von den einfachen Dingen höret dadurch, daß sie keine Modelehre mehr ist, nicht auf ein interessantes Stück der Metaphysik zu seyn. Die Begriffe und Lehrarten welche hier erörtert werden, sind zur Behauptung anderer wichtiger, theologischer oder moralischer Wahrheiten, nicht so schlechterdings nothwendig; aber doch auch nicht ganz gleichgültig dabey.

Und wenn es dem Menschen natürlich ist, durch den Schein, wenn er einmahl gewahr

wird, daß nur Schein vor ihm ist, in die Grundbeschaffenheiten der Dinge eindringen zu wollen; wenn dieses dem Philosophen überhaupt anständig, und besonders das Geschäffte des Metaphysikers ist (§. 2.): so ist der Versuch, die Elemente der Dinge, die einfachsten Substanzen und ihre Eigenschaften kennen zu lernen, nicht zu tadeln. Wenn unser Verstand gleich seine Grenzen finden sollte, ehe seine Wißbegierde befriediget ist: so kann doch auch dieses schon nützlich seyn, daß man die Gränzen der menschlichen Erkenntniß genauer kennen lernte.

§. 35.

Die Metaphysiker streiten über die Grundbegriffe des einfachen und zusammengesetzten Dinges.

Aber freylich entstehet gleich anfangs bey der Grundbestimmung dieser Begriffe ein Streit unter den Philosophen. Denn ob sie gleich darinne einig sind, daß das meraphysische Einfache keine Theile habe, so erhellet doch aus den ersten Folgen, die sie aus ihren Begriffen ziehen, daß, keine Theile haben, bey dem einen weniger, bey dem andern mehr bedeute.

Denn die eine Parthey folgert aus dem Begriffe des einfachen Dinges, daß es nicht ausgedehnt sey, keine Ausdehnungsgrösse, keine

Figur

Figur habe, keinen Raum in sich fasse, oder einnehme. Der andere Theil aber behauptet, daß die einfachen Dinge, ob sie gleich nicht aus trennbaren Theilen bestünden, und nicht **metaphysisch ausgedehnt** wären, dennoch **mathematisch ausgedehnt** zu nennen; weil sie einen Raum einnähmen, in welchem sich Aussentheile gedenken liessen, in denen auch vielleicht verschiedene Substanzen seyn können, obwol jetzo nicht sind (*). Wenn die erstern dagegen einwenden, daß Substanzen, die einen Raum einnehmen, und auf irgend eine Art ausgedehnt sind, nothwendig aus Theilen bestehen müssen, und folglich nicht in der genauesten Bedeutung einfach heissen können: so sagen die letztern, daß sich es nicht gedenken lasse, wie eine Substanz existiren sollte, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne mathematisch ausgedehnt zu seyn.

Es ist sonderbar, daß ein Theil der Philosophen just das denket, wovon der andere behauptet, daß es sich nicht gedenken lasse. Sollten diese streitenden Partheyen nicht mit einander zu vereinigen seyn? Oder sollte sich wenigstens nicht etwas gewisses aus den Gründen, womit sie streiten, folgern lassen? Mir scheint so viel dadurch ausgemacht zu seyn, daß ein Ding, welches in der genauesten Bedeutung einfach heissen könnte, sich nicht sinnlich oder unter einem

Bilde vorstellen lasse. Daraus aber folget noch eben so wenig, daß solche Dinge in der Natur nicht vorhanden seyn können, als daß sie vorhanden seyn müssen.

(*) S. Crusius Metaph. §. 107.

§. 36.

Realität der Monaden.

Wenn nun gefragt wird, ob es einfache Substanzen, oder wie sie auch genennt werden, **Monaden**, gebe: so bedienen sich beyde Partheyen solcher Beweise, die im Grunde einerley sind. Es muß einfache Substanzen geben, sagt man von beyden Seiten, weil es zusammengesetzte giebt. Und diese Folgerung scheint unmittelbar evident zu seyn (a). Denn die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von Substanzen. Und heißt das nicht so viel, als, sie bestehen aus vielen einfachen Substanzen? Man würde wenig Vortheil davon haben, wenn man, um dieser Folge auszuweichen, eine Theilung eines jedweden zusammengesetzten Dinges ins Unendliche annehmen wollte. Denn der Ungereimtheiten zu geschweigen, die aus dieser Hypothese entspringen, wenn man die Begriffe entwickelt: so würde dadurch ja doch die Realität der einfachen Substanzen nicht aufgehoben, daß man ihrer in jedwedem zusammengesetzten Dinge unendlich viele annähme (b). Dieses darzuthun,

kann

kann man noch ferner hinzusetzen, was die Erfahrung lehret, daß die Kräfte und übrigen Eigenschaften der zusammengesetzten Dinge das Resultat von den Kräften und Eigenschaften ihrer Theile ist, der Grund von den Beschaffenheiten der zusammengesetzten Dinge also in den Beschaffenheiten ihrer Theile enthalten. Die Verfolgung dieses Grundes führet nothwendig auf die einfachen Substanzen. Denn entweder ist davon kein letzter Grund, und folglich gar keiner vorhanden, oder er liegt in den Eigenschaften und Kräften der einfachen Substanzen.

Nun diese Gründe von der Realität der einfachen Substanzen, beweisen sie denn **Leibnitzische Monaden**, die gar keine Ausdehnung und keine Figur haben, oder nur die einfachen Dinge anderer Philosophen, welche, vermöge ihrer **Gedankentheile** (a), noch wohl ein solches Stück des Raums erfüllen, so ausgedehnt heissen kann? Ohne Zweifel die erstern, wenn anders Dinge, die auf irgend eine Weise ausgedehnt sind, nicht anders, als aus substantiellen Theilen bestehend, und folglich als zusammengesetzt gedacht werden können. Doch bleibt dabey noch immer **unausgemacht**, ob das absolut mögliche Kleinste auch wirklich durch die Kräfte der Natur erscheint, ob die Natur bis zu demselben in ihren Auflösungen gehe, oder ihre Zusammensetzungen von ihm anfange (d)?

Aber wenn die einfachen Substanzen denn also keine Ausdehnung, Figur, Grösse ꝛc. hätten: so wären sie ja nichts, oder so gut als nichts, mathematische Punkte: Dieser Schluß ist ohne Zweifel übereilt. Wie soll aber immerzu aus Dingen, die keine Grösse und Ausdehnung haben, ein Ding werden, so Grösse und Ausdehnung hat? Ich denke, die Frage ist im Grunde von eben der Art, wie diese andere, wie nach aus einzelnen Körnern ein Haufe, oder aus einzelnen Soldaten eine Armee werden könne; wie einzelne Buchstaben ein Heldengedicht ausmachen können, welches Charaktere, Handlung, Interesse, und hundert Eigenschaften hat, die seinen Elementen einzeln nicht zukommen? Aber eines noch; wie können die Monaden, wenn sie keine Theile, Grösse, Figur, folglich keine Seiten haben, einander berühren, damit die zusammengesetzten Dinge daraus werden, deren Theile zusammenhängen? Das weiß ich nicht. Aber müssen sie denn einander berühren? Könnte nicht eine anziehende, oder eine andere uns unnennbare Kraft dieß Phänomen bewirken (e)?

(a) In der Preisschrift des Herrn v. Justi ist zwar diese Folge bestritten, mit Verschwendung vieler Worte. Aber man lese, und urtheile! Ich habe, heißt es, noch eine richtige Demonstration, wodurch dieser erste und fast einzige Grund der Monaden gänzlich über den Haufen fällt. Sie

Sie beweiset gerade das Gegentheil, nemlich folgenden Satz: Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen nicht einfache seyn. Zusammengesetzte Dinge sind aus vielen von einander unterschiedenen, und mit einander verknüpften Theilen bestehende Dinge. Derohalben sind sie aus Theilen bestehende Dinge. Was aus Theilen besteht, kann nicht zugleich aus keinen Theilen bestehn — derohalben können die zusammengesetzten Dinge nicht auch aus keinen Theilen bestehn. Was nicht zugleich auch aus keinen Theilen bestehn kann, kann aus keinen Dingen bestehn, die gar keine Theile haben. Die einfachen Dinge sind Dinge, die gar keine Theile haben. Folglich haben sie gar keine Theile. Was nicht aus Dingen bestehn kann, die gar keine Theile haben, kann auch nicht aus einfachen Dingen bestehn. Derohalben können die zusammengesetzten Dinge nicht aus einfachen bestehn. S. §. XXVI. b. der Dissertation, qui a remporté le prix proposé etc. sur le Systeme des Monades, à Berlin 1748.

(b) Der Gegner der Monaden distinguirt hier zwischen theilbar seyn, und eingetheilt seyn. Ich gebe zu, daß diese Begriffe verschieden sind. Aber die Theilbarkeit setzet doch trennbare Substanzen voraus, und eine unendliche Menge derselben, wenn sie unendlich fortgehen soll.

(c) S. des Herrn D. Crusius Metaphys. §. 104. §. 107. 110.

(d) S. Leibnitzens Nouv. Ess. p. 181. §. 23.

(e) S. Nouv. Essais l. c.

§. 37.

Weitere Entwicklung des Unterschiedes einfacher und zusammengesetzter Dinge.

Wenn wir das Strittige aus dem Begriffe der einfachen Dinge weglassen: so erhellet doch aus demselben noch mancher nicht ganz unerhebliche Unterschied einfacher und zusammengesetzter Dinge. Nemlich

1) Bey zusammengesetzten Dingen, in so fern sie zusammengesetzt sind, können wir uns keine andern Veränderungen vorstellen, als solche die in Bewegungen gegründet sind. Hingegen können wir von einfachen Dingen nicht gedenken, daß Bewegungen in ihnen den Zustand derselben veränderten.

2) Zusammengesetzte Dinge können umkommen durch Trennung ihrer Theile. Einfache Dinge nicht also. Sie sind daher unverweslich.

3) Sie können nicht anders entstehen als auf einmal und aus nichts; und nicht anders als auf einmal und durch Vernichtung umkommen. Die zusammengesetzten Dinge aber können anders entstehen und umkommen.

4) Der Unterschied der zusammengesetzten Dinge unter einander kann von der Verschiedenheit der Elemente herrühren, oder auch nur von der Art wie diese unter einander zusammengesetzet sind. Bey einfachen Dingen lässet sich letzterer Unterschied nicht anbringen. Wofern man sich also nicht Grösse und Figur bey ihnen denket; so scheinet kein Unterschied zwischen einfachen und einfachen Dingen Statt zu finden, als der sich auf Fähigkeiten und Kräfte bezieht. Denn was können wir bey dem *subjecto inhaesionis*, dem Vehicul, uns für innere Unterschiede denken, die weder unter den Titel Grösse und Figur, noch Kraft oder Fähigkeit gehörten?

5) Es scheinet aus den Begriffen zu folgen, daß der deutliche Begriff von einer Art der einfachen Substanzen leichter zu erlangen seyn müßte, als von zusammengesetzten. Allein der Innbegriff der Kraft könnte dort so unerschöpflich seyn, daß der Begriff davon schwerer würde, als bey dem zusammengesetzten.

6) Wenn man auch, zu folge der dazu eingerichteten Nominalerklärungen behaupten könnte, daß in einer Substanz, und folglich in jedem einfachen Dinge, nur ei-

ne Kraft seyn könne (§. 16) so sehe ich doch nicht ein, wie man zu folge deutlicher und erwiesener Begriffe darthun könne daß nicht mehr als ein Grundtrieb, nur eine Art der innersten Thätigkeit und Reitzbarkeit im Wesen des einfachen Statt finde.

§. 38.

Ob die einfachen Substanzen in einander wirken können oder nicht?

Aber noch eine wichtige Frage ist zurück, **ob die Monaden in einander wirken können**, oder durch einander in ihrem Innern verändert werden können? Freylich ist kein Mittel vorhanden, wodurch man zu erklären im Stande wäre, **wie** dieses geschehen könne. Freylich kann eine Monade nicht auf die Weise die andere verändern, wie wir sehen, daß zusammengesetzte Dinge durch einander verändert werden. Und die Accidenzien mögen sich von den Substanzen nicht absondern, und von einer Monade in die andere übergehen (a).

Aber wenn wir nicht zugeben wollten, daß die Monaden in einander wirken, wenn wir annehmen wollten, daß alle ihre Veränderungen aus einer innern Quelle herrühren; könnten wir dann noch sagen, daß die zusammengesetzten

Sub=

Subſtanzen in einander wirken? Sie ſind ja nichts anders, als Aggregate der einfachen Subſtanzen (b). Und wenn alſo die Dinge überhaupt nicht in einander wirken: ſo ſind alle die ſchönen Sätze nichts, die man von dem Zuſammenhange der Dinge, von der Verbindung des Ganzen bisher angenommen hat; oder erzählen nur einen Schein, der die Verhältniſſe der Dinge ganz anders vorſtellet, als ſie wirklich ſind. Im Grunde wären alle Dinge in der Welt iſolirt, und einem jeden würde es gleichgültig ſeyn, ob das andere vorhanden, oder nicht — Und müßten wir nicht aus eben dem Grunde, warum man die Einwirkung der einfachen Subſtanzen in einander bezweifeln will, auch zweifeln, ob Gott die Monaden verändern könne? Endlich aber ſcheinet dieſe Hypotheſe die Möglichkeit der Vereinigung einfacher Subſtanzen zu einem Ganzen, deſſen Theile unzertrennt bey einander ſind, völlig unbegreiflich zu machen.

Wenn alſo gleich zugegeben werden muß, daß unſere Erfahrung die Einwirkung der Dinge in einander uns überhaupt nur in ſo fern lehret, daß wir vermöge derſelben erkennen, daß eines auf das andere, oder bey gewiſſen Beſtimmungen der Kraft in dem andern, erfolget, ſo nach höchſter Wahrſcheinlichkeit auſſer dem nicht erfolget ſeyn würde (§. 18.); ob gleich zugegeben werden muß, daß wir die Art und Weiſe,

wie

wie eine Monade in die andere wirket, nicht begreiflich machen können: so kann doch daraus noch nicht gefolgert werden, daß solches gar nicht geschehe, und daß alle Veränderungen der einfachen Dinge aus einer innerlichen Quelle entstehen.

(a) S. Leibnitzens Lehrsätze von den Monaden §. 7. Scheinet es nicht, als wenn Leibnitz seine Hypothese beym §. 24. vergessen hätte? Man lese hingegen auch die Erklärung vom Wirken und Leiden §. 50. Diese ist sehr intellectual.

(b) Es möchte dieses zwar nicht zu folgen scheinen. Man möchte sagen, die Erfahrung lehre es, daß die zusammengesetzten Dinge in einander wirken. Wie denn aber? Durch Bewegung. Erfordert aber nicht die Bewegung des einen durch das andere, daß die Kraft des erstern — das heißt bey zusammengesetzten Dingen, die Kräfte der Elemente — durch die Kraft des andern bestimmt wird? Also, entweder es bewegen sich die Dinge von sich selbst, und ein jedes würde sich ohne das andere eben also bewegt haben, wie nun; oder die einfachen Substanzen können in einander wirken.

§. 39.

Leibnitzische allgemeine vorherbestimmte Harmonie.

Gesetzt aber, daß die Monaden nicht in einander wirken, wozu sind sie denn vorhanden? Und wozu die Harmonie derselben unter einander

ander, wenn eine jede aus innern Gründen zu allem bestimmt ist? Wenn man sich einmal in der Nothwendigkeit findet, diese Fragen gelten zu lassen: so wird man die andern Hypothesen des Herrn von Leibnitz gewiß nicht für diejenigen halten, die am wenigsten annehmungswürdig wären. Ueberhaupt ist so viel Geist der tiefsinnigsten Speculation und der höhern Metaphysik (§. 2, S. 328.) in ihnen, daß sie zu verdienen scheinen, wenigstens um Betrachtungen darüber anzustellen, dieser Wissenschaft einverleibt zu werden.

Die übrigen Grundsätze des Leibnitzischen Systems der allgemeinen vorherbestimmten Harmonie, die, mit den vorher schon bemerkten, den Grundbegriff hinlänglich bilden können, sind demnach folgende.

1) Alle Monaden sind gewissermassen Arten von Seelen. Der Grad der Deutlichkeit ihrer Gewahrnehmungen unterscheidet sie von einander. Den niedrigsten Grad davon kann man sich vorstellen vermittelst des Zustandes in welchem eine menschliche Seele während einer Ohnmacht sich befindet.

2) In Gott liegt der Grund, warum die Monaden nach ihrer, aus eigenthümlichen innern Gründen herkommenden, Harmo-

nie

nie in der Welt mit einander verbunden sind. — Gott, der als ein vollkommener Geist Wahrheit und Uebereinstimmung liebet, muß die Verhältnisse der Wahrheit und Uebereinstimmung den entgegengesetzten vorziehen. Nach diesen Verhältnissen die Dinge zu verbinden war ein Grund vorhanden. Aber keiner zu den entgegengesetzten. Uebereinstimmung endlich ist Vollkommenheit.

3) Diese Uebereinstimmung machet, daß sich aus dem jedesmaligen Zustande einer Monade, dem, der diesen zu verstehen hinlängliche Verstandeskraft hat, der gegenwärtige und vergangene Zustand der ganzen übrigen Welt offenbaret. Eine jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des ganzen grossen Weltgebäudes. Und wie eine einzige Stadt aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet vielerley Städte vorstellen kann: also geschieht es, daß, nach der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Gestalten, gleichsam perspectivische Abrisse, der harmonievollen Welt abgebildet werden.

4) Obschon die Monaden, vermöge ihrer Einschränkung nur einen Theil des Weltgebäudes, dem sie am nächsten sind, klar und

und deutlich vorstellen: so streben sie doch — denn ihr Wesen ist Thätigkeit — alle nach dem Unendlichen.

5) Auch haben sie ihren Ursprung, den Grund ihres Daseyns, im Unendlichen. Sie werden, so zu sagen, von einem Augenblicke zum andern gebohren, durch die Ausstrahlungen der Gottheit in der Einschränkung des Wesens einer Creatur.

6) Eine Folge der durchgängigen Harmonie ist, daß in der ganzen Welt nirgends etwas als wüste und unordentlich angesehen werden kann, und daß auf jedwede Handlung, nach ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze der Vollkommenheit des Ganzen, natürlicher Weise Strafe oder Belohnung folget.

7) Ferner ist alle Zeugung nichts anders als eine Entwicklung dessen was schon da war; und fernere Entwicklung nach dem Gesetze der Stätigkeit ist der ganze Lauf der Natur.

8) So verändert insbesondere die thierische Seele ihren Körper nach und nach; aber sie wird nie von aller Materie durchgängig abgesondet seyn. — Es wird immer ein Theil der Materie seyn, nach welchem das Weltgebäude für sie, und mit ihrem

ihrem Innern übereinstimmend abgebildet ist (*).

(*) S. ausser der eigenen schon oft citirten Leibnitzischen Schrift, die Institutions Leibnitiennes ou Precis de la Monadologie. à Lyon 1767. 8.

Zweyter Abschnitt.

Metaphysische Körperlehre.

§. 40.

Absicht der metaphysischen Körperlehre.

Wenn wir zusammen rechnen, was denn nun durch unsere Betrachtungen über die einfachen Dinge ausgemacht worden: so möchte es etwa dieß seyn, daß wir die **Grundbeschaffenheiten** der Dinge, die **einfachen Kräfte der Natur**, die **Grundkräfte**, nicht kennen; indem wir bey der Vorstellung, die uns unsere Sinnen gewähren, von den Dingen ausser uns, weit entfernt sind, die Elemente dieser Dinge, die Subjecte der einfachen Kräfte und Beschaffenheiten, einzeln zu erkennen.

Dieser Gedanke führet natürlich auf die Betrachtung der Körper. Und aus diesem Gesichts-

sichtspunkte betrachtet, können unsere Begriffe von Körpern und ihren Eigenschaften ein anderes Ansehen bekommen, als sie vielleicht vorher hatten. Aus diesen Gesichtspunkte betrachtet der Methaphysiker die Körper. Wenn der Physiker seine Körperlehre auf lauter Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche bauet, aus den allgemeinsten Erfahrungen die speciellern erklärt, oder diese auf jene reducirt: so untersuchet der Metaphysiker hier wieder, wie weit wir dadurch in die Natur der Dinge eingedrungen sind, und was nur Schein ist. Er versuchet zugleich vermittelst dessen, was er aus allgemeinen Begriffen weiß, eines und das andere von den Körpern zu erweisen. Der Versuch scheinet der Mühe werth zu seyn; sollte er auch weiter zu nichts nützen, als daß der Unterschied der physischen und metaphysischen Untersuchungen, die Natur und Einschränkung unserer Erkenntniß von den Körpern, und die gemeinen Begriffe von dem Wesen und den Eigenschaften derselben dadurch in mehreres Licht gesetzet würden. Aber so weit in die Körperlehre hier sich einzulassen, als bisweilen geschehen ist, scheinet der Absicht der Methaphysik zuwider, und hebt die Grenzen der Wissenschaften auf.

§. 41.

Grundbegriff vom Körper und der Materie.

Den Begriff vom Körper haben wir vermöge der sinnlichen Erkenntniß derjenigen Dinge in der Welt, die diesen Namen führen. Wir dürfen ihn also, wenn wir ihn nicht gar verlieren wollen, im allgemeinen nicht anders bestimmen, als nach dem gemeinschaftlichen der uns bekannten Körper. Das Gemeinschaftliche, was diese vermöge des ersten Anblickes alle an sich haben, ist, daß sie aus **Materie** und **Form** bestehen. Aber was ist die Materie? Darüber weiß ich mich fürs erste gleichfalls nicht anders zu erklären, als daß sie dasjenige sey, woraus die Körper bestehen. Denn ich wage es nicht zu sagen, daß Materie und ein Aggregat von Substanzen jedweder Art einerley sey. Aber daß die Materie ein Aggregat von Substanzen, und der Körper also ein zusammengesetztes Ding sey, liegt im Grundbegriffe.

(*) Was heißt also **materiel** und **immateriel**? Soll materiel so viel heissen, als was aus Theilen besteht, sie seyen von welcher Art sie wollen? Soll alles dasjenige materiell heissen, was von der Art derjenigen Substanzen ist, daraus Körper bestehen, wenn es gleich einfach? Oder nur dasjenige, was aus mehrern Substanzen dieser Art besteht?

§. 42.

Die Körper sind Phänomena.

Wir wollen jetzo versuchen, aus diesem gemeinen Begriffe von dem Körper und von der Materie Folgen zu ziehen, und sehen, wie weit wir damit kommen. Da die Körper zusammengesetzte Dinge sind; so muß von ihnen gelten, was von den zusammengesetzten Dingen (§. 37.) angemerket worden ist, wofern anders jene Sätze richtig sind. Es wäre überflüßig, sie hier zu wiederholen.

Aber eins wollen wir nicht unbemerkt lassen, daß, weil die Körper aus einfachen Elementen bestehen, deren Natur zu erkennen wir weit entfernt sind, wir also auch die Grundbeschaffenheiten der Körper nicht kennen.

Hievon werden wir noch auf andere Weise hinlänglich überzeugt.

1) Aus den Empfindungen, die wir von den Körpern haben, nehmen wir die Beschaffenheiten derselben ab. Aber die Vorstellung der Empfindung hängt von der Beschaffenheit der Organen ab. Der Unterschied, den wir hier gewahr werden, wenn unsere Empfindungswerkzeuge nur ein wenig verändert werden, lässet uns

anders urtheilen, als daß es nur auf die Einrichtung dieser Empfindungswerkzeuge angekommen wäre, um zu machen, daß was uns nun süß schmeckt, uns sauer geschmeckt hätte, daß das Rothe schwarz, das Viereckichte rund, das Große klein, das Kleine groß, u. s. w. geschienen hätte. (Log. S. 63. 65.)

2) So wenig wir auch im Stande sind, bis auf die einfachsten Elemente die Körper aufzulösen: so entdecket sich bey einiger Auflösung doch gar bald, daß die Beschaffenheiten, die den zusammengesetzten Dingen zukommen, nicht ihren einfachern Bestandtheilen auch zukommen; daß durch eine Veränderung in der Art, wie die Theile eines Körpers mit einander vereinigt sind, er oft ganz etwas anders wird, als was er vorher war.

Hieraus will ich keinesweges die Folge ziehen, daß die Körper also wohl gar nur blosse Ideen wären, daß die ganze materielle Welt nur als Vorstellung in den geistischen Wesen existire. Ich habe mich gegen die Meynung schon erklärt, und gezeigt, aus welchem Grunde wir zuverlässig sagen können, daß die Dinge ausser uns vorhanden sind (Logik §. 62.) Aber von selbst ergiebt sich dieses daraus, daß die Körper Phä-

nomena

nomena sind, zwar ausser unserem Kopfe vorhanden, aber uns nur nach einem sehr vermengten Scheine bekannt, der uns die Grundbeschaffenheiten verbirgt (Phaenomena substantiata). Und daraus wird auch noch dieses folgen, das wir sehr unrecht thun, wenn wir die Beschaffenheiten dieser Erscheinungen mit Gewalt anwenden wollen auf die Grundbeschaffenheiten der einfachen Dinge; wie diejenigen thun, welche glauben, daß das Phänomenon vom Berühren der Körper nicht möglich wäre, wenn die Elemente sich nicht berühren könnten. Und so auch in andern Stücken.

§. 43.

Von der Bewegung.

Die Veränderungen, die sich vermöge des Begriffes mit einem Körper zutragen können, bestehen in Bewegungen (§. 37.). Durch welche Bestimmungen der Elemente aber die uns aus der Erfahrung bekannten Bewegungen der Körper entstehen, können wir wohl nicht erklären, so lange uns die Natur der Elemente unbekannt bleibt. Diese Bewegung der Körper also ist gleichfalls ein Phänomenon. Aber ein Phänomenon von der Art derjenigen, die für uns Realität sind, den Grund unserer Erkenntniß ausmachen (Log. §. 63.)

und eine eigene unüberwindliche Gewißheit haben (Log. §. 55.). Alles, was wider die **Möglichkeit der Bewegung** gesagt wird, beruht auf Suppositionen, die man einzuräumen nicht genöthiget ist, und die derjenige am wenigsten zu achten hat, der die Bewegung für nicht anders ausgiebt, als für ein Phänomenon, dessen Existenz zwar gewiß, aber dessen Natur bis auf den Grund zu erklären uns nicht möglich ist. Nach einer solchen Erklärung wäre es wenigstens keine Sophisterey, wenn man, wie Diogenes soll gethan haben, die Bewegung dem Gegner dadurch bewiese, daß man vor seinen Augen hin und her gieng (a).

Können wir denn aber wohl, bey einer solchen Beschaffenheit unserer Grundbegriffe vom Körper und von der Bewegung, die Gesetze der **Bewegung** aus dem einen oder aus dem andern herleiten? Die Sätze, daß kein Körper für sich selbst in Ruhe, oder in Bewegung, oder in eine andere Direction komme? Verschiedene Metaphysiker haben es unternommen. Und auf eine gewisse Weise geht es leicht an. Man lege einen Begriff vom Körper oder der Materie zum Grunde, in welchem dasjenige enthalten ist, was uns die Erfahrung von Körpern überhaupt lehret: so muß sich wohl eben dasselbe aus diesem Begriffe wieder folgern lassen. Und doch

nur

nur mit Voraussetzung des Hauptsatzes vom zureichenden Grunde (§. 23.) als eines Satzes, der nicht selbst erst aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Erfahrungen zu erweisen ist. — Uebrigens lehret diese Bewegungsgesetze die Erfahrung nicht von allen Arten der Körper unmittelbar. Von dem thierischen Körper erkennet man es zu Folge analogischer Schlüsse. (b).

(a) S. *Bayle* Dict. *Zenon.* rem. k.
(b) S. Kästners Anfangs-Gr. der höh. Mechanik. Kap. II. §. 26.

§. 44.
Von den Grund-Kräften der Körper und der Materie.

Der Körper kann bewegt werden; aber wir fühlen einen Widerstand dabey, wenn wir ihn bewegen. Wenn er in Bewegung gesetzt worden ist, verbleibt er darinne; kann auch andere Körper, auf die er stößt, in Bewegung bringen. Was gehören für Grundbestimmungen dazu, was für Grundeigenschaften, was für Kräfte kommen deshalb dem Körper und der Materie zu? **Trägheit und Beweglichkeit**, oder **Kraft der Trägheit** (Vis inertiae) (a), **Kraft der Bewegung**, (Vis motrix) ist eine Antwort auf die Frage, mit welcher der Physiker sich begnügen kann, der mit den allgemeinsten Erfahrungen seine Erklärungen anfängt oder endiget. Aber was ist diese Kraft der Trägheit, und die Kraft der Bewegung? Kommen sie aller Materie nothwen-

dig zu? Auf was für ursprüngliche Bestimmungen sind sie gegründet? Dieß ist metaphysische Speculation.

Daß die Kraft der Trägheit der Materie nothwendig zukomme, kann bald bewiesen werden, wenn man die Erklärung zum Grunde legen darf, daß Materie dasjenige sey, was dem Körper Ausdehnung giebt, nebst der widerstehenden Kraft. Oder vielmehr es ist auf diese Art nicht bewiesen, sondern als ausgemacht angenommen. Aus dem Begriffe einer Substanz schon, und folglich auch aus dem Begriffe der Materie, folget wohl das Vermögen zu widerstehen, wenn von allen Seiten her gedruckt würde, die **Undurchdringlichkeit** (§. 14.). Aber ich gestehe es, daß damit die Kraft der Trägheit noch nicht genug bewiesen ist. Sie sagt mehr als bloße Undurchdringlichkeit. Also wieder ein vergeblicher Versuch, die allgemeinen Eigenschaften anders, als aus der Erfahrung zu beweisen (b). Aber beweiset auch nur die Erfahrung wirklich diese Trägheit, dieses Widerstreben gegen die Bewegung, als eine der **Materie für sich inhärirende Eigenschaft** (c)? Kann es keine Materie geben, der es wesentlich wäre in Bewegung zu seyn?

Wenn man die erstbemerkte Erklärung von der Materie zum Grunde leget; so kann dann frey-

freylich gefolgert werden, daß jeder Körper, um sich in Bewegung zu erhalten, ausser der Kraft der Trägheit, die der Materie ursprünglich zukommt, noch eine Kraft, eine bewegende Kraft, haben müsse; weil es nicht scheinet, daß die Kraft, durch die der Körper der Bewegung widersteht, zugleich diejenige seyn könne, die ihn zur Bewegung bestimmt. Eine Kraft also, die der Materie nicht nothwendig ist, ob sie gleich, wenn sie da ist, in der Materie existiren muß. Aber was für eine Grundbestimmung der Elemente, oder wenigstens der kleinsten körperlichen Theile, muß es denn nun seyn, die den Körper geschickt macht, bewegt zu werden, in Bewegung zu verbleiben, seine Bewegung andern mitzutheilen? Ist es blos eine Fähigkeit eine fremde bewegende Kraft aufzunehmen? Oder eine todte Kraft, die durch den Stoß erwecket wird? Oder eine lebendige Kraft, deren Wirkung nur durch eine Hinderniß aufgehalten wurde? Dieß ist die Frage. Aber man sieht aus vielen vorhergehenden Bemerkungen, was der zuverläßigen Beantwortung derselben entgegen steht. (§. 14. 42.)

(a) S. Wolf Metaphys. Th. II. §. 384.

(b) Ich würde unrecht thun, wenn ich verschwiege, daß es noch einen andern Beweis giebt, die Trägheit als eine der Materie wesentlich zu-

kommende Eigenschaft darzuthun; ob ich gleich Bedenklichkeiten dagegen habe. Man sehe des Herrn D. Crusius Metaphys. §. 395. Desgl. Wolf l. c.

(c) Zweifel dagegen hat neulichst Herr Prof. Kratzenstein gemacht in der Dissert. Amolitio vis inertiae *Haffn.* 1770. 8. Vergl. Kästners Höh. Mech. l. c.

(d) Man sehe unterdessen Krügers Naturlehre §. 38. 39. Wolf Metaph. §. 624. 25. Wenn es nur auf Hypothesen ankömmt, und wenn man Lust zum Paradoxen hat, so kann man vielleicht gar behaupten, daß ein jeder Körper in der Welt ein Thier, aber ein Thier, dessen träges einförmiges Leben uns unmerklich ist. Der Einfall ist nicht von mir zuerst ersonnen. S. *Robinet* de la Nature Tom. IV.

Dritter Abschnitt.

Pnevmatologie oder Geisterlehre.

§. 45.

Absicht dieser Speculation. Ursprung des transcendenten Begriffes von einem Geiste.

Ob wir gleich nur eine denkende Substanz unmittelbar aus den Empfindungen erken-

nen,

nen, nemlich unsere Seele: so findet sich doch auch bey der gemeinen Erkenntniß schon der allgemeine Begriff von **denkenden Substanzen oder Geistern.** In der weitläuftigen Bedeutung des letztern sagen beyde Nahmen einerley; beyde hier nur so viel, als Wesen, die Vorstellungen und Bewustseyn haben.

Dieser allgemeine Begriff gründet sich auf den natürlichen Schluß, daß andere in ihren äusserlichen Beschaffenheiten und Handlungen uns ähnliche Substanzen ähnliche Kräfte in sich haben müssen (§. 22.). Wir vermuthen daher in andern Menschen solche denkende Substanzen, dergleichen wir uns einer bey uns bewußt sind. Desgleichen vermuthen wir daher, daß die unvernünftigen Thiere eine Empfindung und eine Seele haben, und also keine blosse Maschinen sind. Hiezu kommen die Wirkungen, die wir unsichtbaren, geistischen Ursachen zuzuschreiben genöthiget sind, oder zu seyn glauben (§. 24.) Ueberhaupt ist der gemeine Begriff von einer denkenden Substanz nicht so bestimmt, daß wir nicht einige Bestimmungen, die wir bey den uns bekannten Arten wirklich antreffen, weglassen, und andere als dazu schicklich annehmen könnten. Und dadurch wird der Begriff einer denkenden Substanz eigentlich **transcendent.**

Unterdessen ist es gewiß, daß wir nichts von denkenden Substanzen und ihren Eigenschaften wissen würden, wenn uns nicht durch das Selbstgefühl, und die Reflexion über dasselbe, einiges von der Natur unserer Seele bekannt wäre. Hierinne liegt also der Ursprung aller unserer pnevmatologischen Begriffe, und hieraus schöpfen sie ihr Licht.

Die metaphysische Speculation über die Natur der Geister soll übrigens dazu dienen, auch in dieser Materie, zu deren Betrachtung wir doch immer von uns selbst oder durch andere verleitet werden, die gemeinen Begriffe zu entwickeln, genau zu bestimmen, zu ordnen, nnd sie bis an die Grenzen specieller Wissenschaften hinzuführen. Zugleich können einige Fragen, die für die Logik und praktische Philosophie zu spitzig sind, hier vorgenommen werden.

§. 46.

Erster Schritt zur Entwickelung des Begriffes einer denkenden Subsanz.

Wir wissen, was denken heisse (*), und was Subsanz; und also auch, was unter einer denkenden Subsanz zu verstehen sey. Unmittelbar liegt in diesem Begriffe das Vermögen, sich etwas vorzustellen, oder Vorstellung

lung mit Bewußtseyn zu haben. Wenn sich aber nicht gedenken lässet, daß eine Substanz die Vorstellung und Bewußtseyn hat, gleichgültig seyn sollte gegen alles, was sie empfindet, oder was sie sich vorstellet, da nicht alles zusammen stimmen kann mit ihren Grundbestimmungen, mit ihrer Natur und Wesen: so entwickelt sich ferner auch bald aus dem Begriffe der denkenden Substanz, daß sie einen **Willen** haben müsse; das heißt, daß sie von dem, was sie erkennet, oder was sie afficirt, einiges begehren, einiges verabscheuen, oder einiges als gut billigen, erhalten, befördern, anderes als unangenehm, bös, verwerflich nicht begehren, hindern werde.

*) Eigentlich wissen wir nur, was es **bey uns** heißt. Es ist zwar ein Begriff, der **mehr** und **weniger** zulässet; aber wie viel und wie wenig, können wir nicht sagen. Daher werden wir auch nicht die Grenzen zwischen **denkenden und nicht denkenden** Substanzen in der Natur genau bestimmen können.

§. 47.

Einfachheit der denkenden Substanz.

Das erste, was aus dem Begriffe einer denkenden Substanz, als eines Subjects der denkenden Kraft, ungezwungen zu folgen scheinet, ist

ist die Einfachheit derselben. Wir wollen jetzt nicht über den Begriff der Einfachheit spitzfindig streiten, und uns einstweilen begnügen, nur so viel zu bestimmen, daß das Subject der denkenden Kraft in der genauesten Bedeutung eine Substanz seyn müsse, sehr unterschieden also von den uns sichtbaren materiellen, zusammengesetzten Dingen.

Können wir uns die Gewahrnehmung oder das Bewußtseyn wohl gedenken, als etwas, welches, wo es nur einmahl vorhanden, dennoch vertheilt und ausgebreitet wäre? Ist es nicht vielmehr etwas ganz einfaches und untheilbares? Also kann es ja auch nicht anders vorhanden seyn, als in einem Subjecte, welches selbst unheilbar, genau eins, einfach ist. Man wende diesen Beweisgrund auf jedwede Art des Denkens an; man erwäge, was für eine genaue Vereinigung des ganzen Gedankensystems das Geschäfte des Denkens überhaupt erfodert: die Vorstellung eines theilbaren, materiellen oder irgend eines zusammengesetzten Dinges, wird sich nie zur Vorstellung eines Subjects des Gedankens und der denkenden Kraft schicken (a).

Man behauptet auch die Einfachheit der denkenden Substanz aus dem Grunde, weil alle Veränderungen, die sich mit zusammengesetzten Din-

Dingen zutragen können, in so fern sie zusammengesetzt sind, in Bewegungen bestehen (§. 37.). Ein Gedanke ist aber keine Bewegung (b).

Endlich insbesondere in Ansehung unserer Seele ist das Selbstgefühl gewiß mehr für die Einfachheit der denkenden Substanz, als wider dieselbe. Wenigstens unterscheidet sich, vermöge desselben, die Seele genugsam von der ganzen Masse organisirter Materie, die ihren Körper ausmachet (c).

Gegen die Einfachheit der denkenden Substanz aber scheinen folgende Einwürfe die wichtigsten zu seyn. Wie sollte, sagt man, in einem einfachen Subjecte die Vorstellung von zusammengesetzten Dingen, von Ausdehnung und dergleichen seyn (d)? Ferner wendet man ein, man empfände im ganzen Körper, also müsse ja wohl auch das Vermögen zu empfinden im ganzen Körper seyn, folglich auch das Subject. Also anima in toto corpore tota (e). Endlich, wenn man gewisse Thiere, z. B. Polypen zerschnitte: so bewiese sich die thätige Kraft des Lebens und der Empfindung in jedem Theile. Folgl. — Selbst auch in abgeschnittenen Theilen des menschlichen Körpers äussere sich noch die Empfindlichkeit, entstünden Bewegungen, dergleichen die Seele sonst hervorbrächte (f).

Diese

Diese Einwürfe, so fürchterlich sie auch beym ersten Anblicke aussehen mögen, lassen sich dennoch mit guten Gründen beantworten. Wenn denn also auch diese Eigenschaft der denkenden Substanz nicht mit völliger Evidenz dargethan werden könnte, weil die Begriffe hier gar zu leicht im Dunkeln sich verlieren; so müßte doch wohl die Meynung, die sie behauptet, für wahrscheinlicher gehalten werden, als die entgegengesetzte (g).

(a) Diesen Beweis hat schon, wiewohl unentwickelt, *Aristoteles* de anima I. 3; viel deutlicher aber *Plotinus*, Ennead. IV. lib. VII. Cap. VI. S. auch **Mart. Knuzens** tract. pec. **Reimarus** N. R. S. 458. Essay de Psychologie ch. XXXV. f. **Mendelsohns** Phädon. S. 202. 205. der ersten Ausg. *Progr.* de simplici animae natura. Cob. 1765.

(b) S. Phädon S. 229. f. **Leibnitz** Monadolog. §. 17.

(c) S. **Reimarus** N. R. dritte Ausg. S. 477. f.

(d) S. *Aristoteles* de anima l. c. *Search* Tom. III.

(e) S. Träume eines Geisterschers S. 19. Dagegen s. auch *Cartesii* Principia philosoph. part. IV. §. 196.

(f) S. *Pardies* Discours de la connoissance des bêtes, 3me edit. à la Haye 1690. pag. 46-54. Nouvelles Recherches sur les decouvertes micro-

microscopiques 1769, in dem Discours preliminaire und vielen Orten des Werkes selbst.

(g) Weitläuftig handelt diese Materie ab der P. Hubart Hayer in la spiritualité et l'immortalité de l'ame à Paris 1757. 3. tom. in 12.

§. 48.

Transcendente Thelematologie. Speculation über das Wesen des Willens. Ob aus einer Grundkraft Vorstellungen und Begierden entspringen?

Denken und Wollen scheinen so unzertrennlich von einander zu seyn, daß wir das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen, den Willen, für eine Eigenschaft aller denkenden Substanzen halten müssen (§. 46.). Wie wir aber das Vermögen zu denken nicht wohl ohne Willen annehmen können: so können wir auch den Willen nicht ohne Vorstellungen annehmen. Genau genug sind also Wille und Erkenntnißvermögen mit einander vereiniget. Ob beyde aus einer Grundkraft entspringen, fragen hier die Metaphysiker, und streiten darüber. Der eine Theil glaubt, aus dem Vermögen zu denken, liesse sich wohl das Vermögen zu wollen begreifen. Denn letzteres bestünde ja nur in einem Bestreben, eine Vorstellung zu erhalten oder zu stärken, in Empfindung zu verwandeln, oder

sie zu schwächen, zu vertilgen, oder, wie andere sagen, in einer Empfindung. Es scheint ihnen auch bedenklich, in einer einfachen Substanz mehrere Grundkräfte anzunehmen. Der andere Theil aber behauptet, daß nothwendig zum Denken und zum Wollen verschiedene Grundkräfte erfordert werden. Der wahre Begriff einer Grundkraft brächte es so mit sich.

Ich, der ich von den Grundkräften zu wenig weiß, gestehe, daß ich die Streitfrage nicht entscheiden kann. Unterdessen kömmt es mir doch gezwungen vor, wenn man alles, was in unserer Seele vorgeht, aus der Denkkraft erklären will. Auch ist es dadurch so eigentlich noch nicht ausgemacht, ob mehrere Fähigkeiten aus einer Grundkraft entspringen, wenn man die Begriffe davon auf einen gemeinschaftlichen Begriff reduciren kann; gleichwie das Gegentheil dadurch, daß man solches nicht kann, auch noch nicht bewiesen ist.

(*) Es kömmt hier auch darauf mit an, was man unter dem Worte Kraft versteht. Man kann nur ein Principium der Thätigkeit in einem Geiste, und also in der Bedeutung nur eine Grundkraft, annehmen, und dennoch ein besonders

sonderes Principium zur Erkenntniß und zum Wohlgefallen oder Mißfallen annehmen. S. Log. §. 6.

§. 49.

Mancherley Aeusserungen des Willens. Grund davon.

Nicht nur in der Seelenlehre, sondern in der Geisterlehre überhaupt, ist die Rede öfters von den mancherley Aeusserungen des Willens, den Neigungen und Trieben. Wir müssen daher versuchen, was sich im Allgemeinen hierüber sagen lässet; wie weit die von unserer Seele abstrahirte Thelemarologie sich allgemein machen lässet, oder nicht. Aus der Erfahrung also wissen wir, daß der Wille bey uns auf mehr als eine Art sich äussert; bald in dunkeln Begierden, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, in Regungen, die auf keinen bestimmten, wenigstens auf keinen klar vorgestellten Gegenstand zielen; bald in eigentlichen klaren Begierden, in solchen, die auf bestimmte, klar vorgestellte Gegenstände zielen, bald in Affecten, die aus verwirrten Vorstellungen entspringen.

Diese Aeusserungen des Willens sind mit den bemerkten Zuständen des Erkenntnißvermögens

so genau verknüpfet, daß wir bey denjenigen denkenden Substanzen, bey welchen eben dieser, oder ein ähnlicher Unterschied in den Vorstellungen sich findet, eben diese oder ähnliche Aeusserungen des Begehrungsvermögens mit Wahrscheinlichkeit auch annehmen dürfen, und ungewandt. (§. 22.)

Es erfordern aber diese Aeusserungen des Willens nach Veranlassung der Vorstellungen gewisse vorhergehende Bestimmungen, in welchen der Grund liegt, warum bey solchen Vorstellungen die Substanz will, oder nicht will, Wohlgefallen oder Mißfallen empfindet, begehrt oder verabscheuet. Eine innere Bestimmung zu einer gewissen Art des Wollens, heißt **Neigung**, wenn sie leicht in Affect ausbricht, **Leidenschaft**, die dabey geschäftige Kraft selbst, in so fern sie auf eine gewisse Weise bestimmt ist, **Trieb** (*). Man unterscheidet nicht ohne Grund abgeleitete Triebe und Neigungen, von den **Grundtrieben** und **Grundneigungen**. **Grundneigungen** heissen diejenigen Neigungen, die aus der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar entspringen. Die abgeleiteten gründen sich auf das Verhältniß des Gegenstandes zu den Gegenständen der Grundneigungen; nicht eben nothwendig auf das wahre. Daher können Wesen, die einerley Grundneigungen haben, in ihren Begierden und Neigungen doch gar sehr

von einander unterschieden seyn, nach dem Unterschiede der **Vorstellungen** und ihrer Verhältnisse unter einander. Dörfen wir es wohl wagen, von den **Grundbestimmungen** des Willens einer jedweden denkenden Substanz zu reden? Wenn wir annehmen dürfen, daß keine Kraft wider sich selbst gerichtet sey, und zum Verderben des Subjects, dem sie wesentlich ist; daß ferner dasjenige, was wider die Natur einer Substanz streitet, ihr nicht könne angenehm seyn, dasjenige aber, was mit ihrer Natur übereinstimmt, ihr angenehm seyn müsse: so scheinet zu folgen, daß das Bestreben nach eigenem Wohlseyn, oder die **Selbstliebe**, eine Grundbestimmung einer jedweden denkenden Substanz seyn müsse (**).

(*) Solche Dispositionen können ja da seyn, ehe noch die Vorstellungen, bey denen die Begierde entspringt, die durch jene Dispositionen bestimmt wird, da sind. Eine Anmerkung, die zur Beantwortung eines Einwurfes wider den Lehrsatz der Logik §. 21. dienlich ist.

(**) Omnis natura est conservatrix sui. *Cicero* fin. IV. 8.

§. 50.

Denkende Substanzen sind einer Glückseligkeit fähig und können ein letzter Zweck seyn.

Denkende Substanzen haben ein Bewußtseyn von den Veränderungen, die sich mit ihnen zu-

tragen, von den Bestimmungen, die ihren Zustand ausmachen, und sie sind nicht gleichgültig dabey. Sie sind also einer **Glückseligkeit** und **Unglückseligkeit** fähig. Ihnen kömmt daher eine intransitive **Vollkommenheit** zu (§. 13.) Und keinem Dinge kömmt solche Vollkommenheit zu, ausser denen Substanzen, die Bewußtseyn von ihrem Zustande haben. Es ergiebt sich aus eben diesen Begriffen, daß nur in den denkenden Substanzen eine letzte Absicht gegründet seyn könne. Ihnen endlich kann ein Leben zugeschrieben werden, in der eigentlichen, oder wenigstens in der höhern Bedeutung.

§. 51.

Metaphysische Speculation über die Freyheit.

Itzo komme ich auf diejenige Betrachtung, die immerzu die Klippe der Systeme, und der forschenden Vernunft ein Labyrinth, gewesen ist. Sie betrift die **Freyheit**.

Es wäre vielleicht am besten, wenn man dabey bliebe, seinem Gefühle zu trauen, ohne sich verstehen zu wollen. Aber da nun doch einmal die Schwierigkeiten entdecket sind: so würde damit auch nicht viel gewonnen seyn, daß man sie stillschweigend vorbeyschliche; oder in einen

Weg

Weg einlenkete, der bald wieder in den vorigen Labyrinth zurückführte. Das Wort Freyheit ist vieldeutig. In einigen Bedeutungen ist die Realität der Freyheit leicht bewiesen. Die politische, moralische, und gemeine psychologische Freyheit (Log. §. 7.) sind in der Metaphysik gar keinem Streite ausgesetzet. Aber die Speculation über die Grundursachen der Handlungen, der Begierden, Vorstellungen, und jedweder Aeusserung der Kraft denkender Substanzen, führet noch auf einen andern Begriff der Freyheit, den man zum Unterschiede den metaphysischen nennen kann; vermöge dessen eine denkende Substanz nur alsdenn frey hiesse, wenn sie ein Vermögen zu wirken hätte, so weder durch die Grundbestimmungen, noch durch den Einfluß äusserlicher Ursachen, dermassen gänzlich bestimmt wäre, daß nicht mehrere Arten zu handeln, bey den von aussen herkommenden Bestimmungen, möglich blieben; und sie sich also durch ihre Selbstthätigkeit zu einer Handlung ursprünglich bestimmte. Oder kurz, Freyheit heißt hier das Vermögen sich selbst bey seinen Handlungen zu bestimmen (a).

Damit ist hier nichts ausgerichtet, daß man sagt, dieß sey eine falsche, willkührliche, Erklärung von der Freyheit. Denn wenn man nun auch von dem Worte abgeht; so bleibt doch

immer die Frage übrig: Wodurch werden die Veränderungen, Handlungen, Begierden der denkenden Substanz bestimmt? Durch äusserliche Ursachen dergestalt, daß wenn die Substanz ihre Kraft äussert, sie, wegen dem, was ausser ihr ist und war, oder wegen ihrer Grundbestimmungen, sich nicht anders als auf diese Weise verhalten konnte; oder durch eine innerliche nicht also zu ihren Aeusserungen völlig determinirte Kraft?

Wenn man nun hier nicht gleich mit dem, Ich weiß nicht, sich behelfen, wenn man in die Untersuchung eingehen will: so entsteht ein Streit, wobey jedweder Theil, so bald er etwas behauptet, schweren Einwürfen seines Gegners ausgesetzet ist. Wir wollen die Gründe beyder Theile vernehmen.

Die das unter dem Namen Freyheit in der metaphysischen Bedeutung begriffene Vermögen der denkenden Substanz nicht zugestehen wollen; berufen sich auf den Satz vom zureichenden Grunde, vermöge dessen keine Veränderung, keine Aesserung der Kraft, kein Entschluß, ohne zureichende und determinirende oder entscheidende Ursache erfolgen könnte: da ausser dem ja auch hier alles vom Zufalle abhängen würde.

Sie behaupten daher, daß, was geschieht, unter den nähmlichen Umständen, wenn solche mehr-

malen

malen wirklich wären, immer ohne Ausbleiben und Abänderung geschehen würde. Und das heißt, sie mögen es hinzu setzen oder nicht, daß alles nothwendig geschehe, kraft der Grundbestimmung und des Einflusses der nach Zeit und Raum verknüpften Dinge. Einige gründen diese ihre Meynung auch auf die Vorhersehung des Schöpfers, die nicht Statt fände, wenn nicht eine solche Verknüpfung der Begebenheiten wirklich wäre, kraft deren jeder Erfolg durch das vorhergehende und coexistirende genau bestimmt würde. Dagegen wendet die andere Parthey ein, daß der Satz vom zureichenden Grunde hier unrecht angebracht wäre, ausser der Sphäre und über die Kraft seiner Beweise. b) (S. §. 22. u. 23.). Der zweyte Grund scheinet noch leichter zu heben. Ist es erlaubt, nach dem kleinen Maasse unserer Erkenntniß den unendlichen Verstand zu messen, und die Erkenntniß des Schöpfers erklären zu wollen?

Worauf aber die Vertheidiger der Freyheit in der erhöhten Bedeutung hauptsächlich sich stützen, ist der Gedanke, daß ausserdem, und bey der entgegengesetzten Meynung, die Tugend blos Glück würde, wie Schönheit des Körpers, und Laster Unglück, und alles, was geschieht, dem Schöpfer imputiret werden müßte; welches aber einige Gegner auch ohne Bedenken einräumen. (c)

Ferner berufen sie sich in Ansehung unserer Seele auf das Gefühl, vermöge dessen ein jeder wissen müßte, daß die äusserlichen Dinge, die auf uns wirken, so wenig als die Grundtriebe in uns, unsere Begierden und Handlungen genau bestimmten; daß dadurch unsere innere Wirksamkeit nur gereizt, aber nicht also eingeschränket und determinirt würde, daß wir sagen dürften, wir hätten nie anders handeln können, als wir gehandelt haben. Derowegen mache sich der Mensch auch Vorwürfe und erkläre sich für schuldig, wenn er erkennet, daß er unrecht und thöricht gehandelt habe. Sie setzen hinzu, daß, wenn man die Raisonnements aus vagen Begriffen und Grundsätzen dem Gefühle entgegen setzen wollte, alles ungewiß würde; und daß man hier dem Gefühle desto mehr trauen müßte, je weniger wir im Stande wären, alle geistische Dinge und Wirkungen, den Ursprung der Wesen und unserer Erkenntniß, den Zusammenhang der Principien unserer Erkentniß, Lust, Unlust und Thätigkeit, und was dergleichen mehr ist, nach unseren von körperlichen Dingen hergenommenen Begriffen aufzuklären und zu begreifen.

Bey einer solchen Beschaffenheit der Gründe und Gegengründe — da die ganze Controvers, theils, bey genauerer Beleuchtung, so wichtig

wichtig nicht ist, als es anfangs scheinen kann, theils zuletzt auf Untersuchungen beruht, die so leicht nicht völlig ausgemacht werden können — scheint es mir am besten, mein Urtheil zurück zu halten; zumal da in Ansehung der Folgerungen immer eine Meynung dem andern Theile bedenklich vorkömmt, und anstößig werden kann. (d)

(a) Die Wolfische Erklärung von der Freyheit stimmt, wie mich dünket, hiermit vollkommen überein. Man sehe dessen Mataph. §. 519. und II. Th. §. 165. Ob sie mit den übrigen Lehren seines System bestehen könne, oder in diesem System wirklich das bedeute, was sie zu bedeuten scheinen kann, ist eine andere Frage.

(b) Die Systeme, die die Freyheit behaupten, unterschieden sich hiebey also von einander, daß nach einigen der Mensch ein Vermögen hat, auch ohne allen Bewegungsgrund etwas zu wollen (Libertas perfecti aequilibrii); nach andern zwar keine Regung, Begierde, Entschliessung, ohne eine Vorstellung erfolgt, in welcher der Grund davon lieget, doch aber kein **genau bestimmender**, die innere Thätigkeit aufhebender, sondern nur ein **anreizender, erweckender** Grund, kurz, ein solcher, bey dem man nicht an **Gewichter** un **Billardkugeln** denken darf.

(c) Was man auch von dieser metaphysischen Freyheit denket: so bleibt doch so viel gewiß, daß Strafen zur Beförderung des Guten nützlich

nützlich und **nothwendig**, und folglich **gerecht** seyn können; und also muß sich auch bey dem System des **Fatalisten** das Laster fürchten, nicht nur vor den natürlichen, sondern auch vor den eigentlichen positiven Strafen. Dieses ist von vielen Gegnern übersehen worden. Auch ist es kein System, das nothwendig in Verzweiflung stürtzet, weil ja jedweder **thun kann, was er will.** Diese Freyheit wird nicht bestritten. Was braucht er zu untersuchen, wie sein Wille gegründet **war**?

(d) Zwo zur Kenntniß des Streites und der streitenden Partheyen vorzüglich brauchbare Schriften, obgleich von verschiedener Art, sind, **Wagners** Versuch einer gründlichen Untersuchung welches der wahre Begriff von der Freyheit des Willens sey, Berlin 1730. 8. und **Homes Versuche**, in der Uebersetzung und mit den Anmerkungen des Hern Past. **Rautenbergs**, Braunschw. 1768. Th. I. Vers. III. Einer der vornehmsten Vertheidiger der Nothwendigkeit ist der V. des **Lichts der Natur**, *Search* im I u. V. Th. Daß die Alten schon weit in diese Materie eingedrungen waren, kann man unter andern aus des *Cicero* Fragment. de Fato sehen.

§. 52.

Von möchligen Arten denkender Substanzen.

Es widerspricht, wie mich dünket, den Begriffen nicht, wenn man annimmt, daß es denkende Substanzen geben könne, die sich in so fern leidend bey ihrem Denken verhielten, daß

durch

durch äusserliche Ursachen alle ihre Vorstellungen in ihnen hervorgebracht würden, von welchen sie Bewußtseyn hätten; obgleich ihre Kraft mitwirkte beym Ursprunge des Bewußtseyns und des Gedankens, welcher vermittelst der Veränderung, die von aussen herkam, entstünde, und obgleich dieser Gedanke wirksam wäre, andere Gedanken oder Begierden zu erzeugen. Aus eben diesem Grunde aber könnte man auch denkende Substanzen annehmen, die ihre Vorstellungen selbstthätig verändern, sich Gedanken daraus schaffen könnten; aber den Stoff dazu, die ersten Vorstellungen, ohne Beystand oder Einwirkung einer andern Substanz nicht bekommen könnten. Was hindert, daß wir nicht auch denkende Substanzen für möglich hielten, die ganz einfach, und an keine andere Substanz gebunden, denken könnten? In Verknüpfung mit andern Dingen ausser ihnen könnten sie etwa doch seyn. Noch könnten diese der vorher erklärten Freyheit beraubt seyn. Aber wenn diese Freyheit keine Chimäre ist: so können wir auch eine dadurch von andern unterschiedene Art von Sustanzen annehmen, daß sie solche Wirkungen anfangen, wozu sie so wenig durch Grundbestimmungen als durch den Einfluß äusserlicher Ursachen genau bestimmt waren.

Weniger Bedenken hat es noch, freye Geister in der Bedeutung anzunehmen, daß

solche durch deutliche Vorstellung des Verstandes zu ihren Handlungen gelenket würden, da andere denkende Substanzen nur durch dunkle Vorstellungen und Instinkte regieret würden.

Grosse Unterschiede lassen sich bey denkenden Substanzen annehmen in Ansehung der **Vollkommenheit der Erkenntniß.** Je mehr Vorstellungen eine denkende Substanz überhaupt, und je mehr zugleich, je deutlicher und mit je stärkerem Bewußtseyn, sie solche hätte, desto vollkommener wäre sie zu achten in Ansehung der Erkenntniß. Kann man nicht auch daneben noch einen eigenen Unterschied in Ansehung der Objecte setzen, daß der Verstand vollkommener, je erhabner und je schwerer vorzustellen die Objecte sind, die er sich vorzustellen im Stande ist?

In Rücksicht auf den **Willen**, oder das Begehrungsvermögen, könnten sich gleichfals Unterschiede bey den denkenden Substanzen finden. Der Grad der Reizbarkeit und Empfindlichkeit gegen das Wahre und den Schein, die Qualität, Quantität und Dauer der Neigungen und Begierden, geben einem, wenn man Lust hat, Stoffs genug, mögliche Unterschiede daraus her zu nehmen.

Denkende Substanzen können endlich auch unterschieden seyn in Ansehung der ganzen

Glück-

Glückseligkeit, deren sie theilhaftig werden, oder fähig sind. Die ganze Glückseligkeit einer Substanz muß aber geschätzet werden, nach der Grösse des Vergnügens, so ihr während ihrer ganzen Dauer zu Theil wird. Dabey käme es denn ferner an auf die Summe der angenehmen Empfindung und der unangenehmen, und auf deren innerliche Grösse, das heißt, auf die Lebhaftigkeit, mit welcher sie empfunden werden, und auf die innere Bitterkeit der einen und Köstlichkeit der andern. Man kann diese letztere Speculation dazu anwenden, gewisse Fragen von dem Vorzuge dieser oder jener Arten von Geschöpfen in Ansehung der Glückseligkeit genauer darnach zu bestimmen und zu erörtern.

(*) Ueberhaupt aber gebe ich diese Sätze für nichts anders aus, als was sie sind, für Speculation, die da beweiset, daß man thun kann, was andere thun, und denen etwas zu schaffen machet, die das Gegentheil beweisen wollen. Immer kann sie auch dazu dienen, die dabey vorkommenden Begriffe genauer bestimmen und von einander unterscheiden zu lernen.

§. 53.

Grundbegriffe von Geist, Seele und Thier.

Obgleich in der weitläuftigern Bedeutung bisweilen alle denkende Substanzen Geister genennt

nennt werden: so ist doch die engere Bedeutung dieses Wortes gewöhnlicher, und man versteht darunter eine mit dem Vermögen deutlicher Vorstellungen und Freyheit begabte Substanz. Ferner nennt man eine mit einem organischen Körper vereinigte denkende Substanz eine Seele. Und das Ganze, aus Leib und Seele bestehende ein Thier. Daß die Seele ein Geist im Körper seyn könne, ist aus den Begriffen leicht zu folgern. Ob aber alle endliche Geister eine Art von Körper an sich haben müssen, scheinet so leicht nicht auszumachen. (*) Aber da wir die Abhängigkeit unserer Seelenkräfte von unserem Körper und dessen abwechselnden Zuständen wissen: so haben wir guten Grund zu behaupten, daß denkende Substanzen auch durch die Verschiedenheit ihrer Körper auf vielerley Weise von einander unterschieden seyn können.

(*) S. einen Beweis pro adfirmatiua in des Hrn. D. **Schuberts** Metaphys. S. 784. f. und *Leibnitz* Nouv. Ess. pag. 171. 180. Dagegen siehe **Crusius** Metaph. §. 372.

§. 54.

Von den Ursachen der Harmonie zwischen Seele und Leib.

Wenn die Veränderungen einer Seele und ihres Körpers dermassen mit einander übereinstim-

stimmen, daß die Seele gewisse Empfindungen und Vorstellungen hat, nur wenn gewisse Veränderungen im Körper sich eräugnen, und hingegen in diesem gewisse Bewegungen erfolgen, nur bey gewissen Empfindungen und Begierden der Seele und sonst nicht (Log. §. 5.): was mag die Ursache einer solchen Harmonie seyn, wie kann dieses geschehen?

Ueberhaupt die Sache zu betrachten, scheint es, daß solches auf dreyerley Weise geschehen könne. Entweder also, daß die Veränderungen der Seele und des Körpers beyde blos aus innerlichen Kräften herkämen, und demnach auf gleiche Weise würden haben erfolgen können, wenn jeder Theil nur allein vorhanden gewesen wäre. Dieß ist die **Hypothese der vorher bestimmten Harmonie** (Hypothesis s. Systema Harmoniae praestabilitae). Oder daß durch ein drittes Wesen jedwede Veränderungen der Seele und des Leibes immer dergestalten veranstaltet würden, daß sie harmonirten; daß also die Seele weder aus sich selbst, noch Kraft des Körpers, ihre Vorstellungen, wenigstens nicht alle, hätte; und der Körper weder für sich selbst sich bewegte, noch durch die Seele bewegt würde. Dieses ist die **Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen** (Hyp. causarum occasionalium). Oder daß Seele und Leib in einander wirketen; daß die Vor-

stellungen in der Seele entstünden, zufolge der Veränderungen in dem Körper, ohne welche sie nicht würden entstehen haben können, und gewisse Bewegungen im Körper, zufolge der Veränderungen in der Seele, ohne welche sie gleichfalls nicht hätten erfolgen können. Dieß heißt die Hypothese der wahren Caussalität oder des physischen Einflusses (Hypoth. influxus physici, realis caussalitatis).

Diese letztere Meynung, die alsbald die natürlichste zu seyn scheinet, ist die älteste. Aber theils gewisse weitere Bestimmungen derselben, theils gewisse Grundsätze von der Bewegung, hauptsächlich aber die Unmöglichkeit zu begreifen, wie aus dem, was im Körper bekanntlich vorgeht, eine Vorstellung in der Seele, und aus den geistischen Veränderungen Bewegungen im Körper entstehen, endlich auch wohl einige religieuse Betrachtungen, haben bey neuern Philosophen Zweifel gegen die alte Meynung erregt, und nach und nach die andern Hypothesen erzeugt (*).

Es haben aber diese Hypothesen ausser dem, daß ihre Gründe bey genanerer Untersuchung weder alle richtig, noch zum Beweise hinlänglich befunden worden sind, auch ihre eigenen Schwierigkeiten und Einwürfe wider sich.

Wider die Hypothese der Assistenz wird eingewendet,

1) daß

1) daß sie den Knoten nicht auflöse, sondern zerschneide, wenn sie nemlich bey allem Gott zur unmittelbaren Ursache annimmt. Andere drucken dieß also aus, daß sie beständige Wunderwerke annehme.

2) daß sie leicht zur Schwärmerey verführen könne, in so fern dabey angenommen wird, daß unsere Vorstellungen alle unmittelbar von Gott herkämen.

3) daß Gott, wo nicht zur Ursache, doch wenigstens, auf eine unanständige Weise, zum Beystand und Vollzieher bey den schandbaren Handlungen der Menschen gemacht würde.

4) daß die Körper dabey völlig überflüßig.

Wider die Hypothese der **vorher bestimmten Harmonie** zu welcher der Übergang durch die Hypothyse der **Carresianer** ziemlich gebahnet war, scheinen folgende Betrachtungen zu streiten.

1) Daß die Folge der Vorstellungen, so wie sie oft in unserer Seele auf einander folgen, blos aus einer innerliche Quelle entstehe, eine aus der andern, unabhäng von dem, was im Körper vorgeht, ist höchst unwahrscheinlich.

2) Gleicher Weise ist der dabey anzunehmende harmonische Mechanismus des Körpers, zwar nicht schlechthin unmöglich zu nennen, aber doch gewiß so sonderbar, daß er die Hypothese nicht empfehlen kann.

3) Und wie ist die Stärke der Empfindungen und deren Unterschied von blossen Vorstellungen abwesender Gegenstände zu erklären? Und woher, und wozu, die schmerzhaften Empfindungen der Seele?

4) Führen nicht die Gründe, auf welche diese Hypothese sich stützet, dahin, daß man überhaupt die caussale Verknüpfung der Dinge leugnen muß, wenn man ihnen nachgeben will? (§ 39) Führen sie nicht auf den Idealismus? (Log. §. 61.) Wären nicht die Körper und körperlichen Bewegungen wenigstens für die Seele ganz vergebens, wenn sie keinen Einfluß auf den Zustand der Seele haben?

5) Wenn man endlich bey dieser Hypothese annimmt, daß alle Veränderungen der Seele in der innerlichen Quelle, aus der sie entspringen sollen, genau vorher bestimmt waren: so ist damit für die Behauptung der metaphysischen Freyheit nichts gewonnen;

gewonnen; wofern man nicht eine gewisse ursprüngliche Unabhängigkeit der Wesen zugleich behauptete.

Man kann auf diese Einwürfe zwar verschiedenes, und einiges, so Grund hat, antworten (b). Aber schwerlich ihnen hinlängliche Genüge thun. Wenn also gleich bey der Hypothese der wahren Caussalität einiges unerklärt bleibt (c): so ist sie doch den Grundsätzen aller unserer Erkenntniß gemässer, als die andern. Und gewissermassen beweiset sie die Erfahrung (§. 18.) (d).

(a) S. *Mallebranche* de la Recherche de la verité liv. III. second. part. chap. 2-6 liv. VI. seconde part. chap. 3. desgl. Les Eclaircis. X. XIV. *Bilfinger* de harmonia praestab. ed. 3tia Tubing. 1741. *Hollmann* Pneumatolog. §. LXXX. sequ.

(b) S. *Boehm.* Metaph. Psych. rat. Sect. II.

(c) Einige wagen hiebey noch genauere Erklärungen S. Boehm S. 418. f. Crusius Metaph. §. 463. Thelematol. §. 22. 23. *Bonnet* Essai anlyt. chap. V. Vergl. Ch. M. *Burchardi* Meditationes de anima humana, Rostoch. 1726. Cap. I.

(d) Mit der gegenwärtigen Untersuchung ist die Frage von dem Sitze der Seele genau verknüpfet. S. *Cartes.* de pas. animae part. I. art. XXX. sequ. S. *Hollmann* Pneumatol. §. LXXIII.

LXXIII seq. **Wolf** von dem Gebrauche der Theile im Menschen ꝛc. §. 147. *Bonnet* chap. V. **Träume eines Geistersehers** ꝛc. S. 19. f

§. 55.

Von dem Ursprunge und Untergange der denkenden Substanzen.

Wenn denkende Substanzen einfache Substanzen sind: so können sie nicht anders entstehen, als durch Schöpfung aus nichts (a).

Aber wenn dieß ihr Ursprung ist: so fragt es sich weiter, ob sie allemal erst erschaffen werden, wenn das Thier entsteht, oder ob sie vorher schon vorhanden waren? Und wo hielten sie sich dann auf? Und was war ihr Geschäfte, bevor sie zu einem gewissen Leben gekommen sind? (b)

Wenn denkende Substanzen einfache Substanzen sind: so können sie nicht anders umkommen, als durch Vernichtung. Umkommen; aber können sie nicht fortdauern, und ihre Denkkraft verlieren? Kann nicht die Aesserung dieser Kraft an gewisse Bedingungen, oder gewisse andere Dinge, verknüpfet seyn, dergestalt, daß sie aufhöret, wenn diese Verknüpfung wegfällt (c)?

Können

Können endlich nicht alle denkende Substanzen stuffenweise zu grössern Vollkommenheiten gelangen? Kann dieß etwa dadurch geschehen, daß sie nach und nach in vortheilhaftere Situationen, in feiner organisirte Körper kommen? In Körper, die in die gröbern schon eingehüllet waren, oder in neue, die sie vorher nicht an sich trugen (d)?

(a) Eine andere Meynung vertheidiget noch **Bertram** in der bescheidenen Prüfung der Meynung von der Präexistenz menschlicher Seelen, Bremen 1741. 8. S. 123. ff.

(b) S. **Engelkens** geläuterte Vernunftgründe von der Wirklichkeit und Wesen der Geister, Leipz. 1744. 8. S. 110. ff. **Crusius** Metaph. § 464.

(c) S. **Crusius** l. c.

(d) S. G. F. **Meiers** Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Zweyte Aufl. Halle 1750. von S. 112-119. *Leibnitz* Nouv. Ess. 192. 198.

§. 56.

Von den Seelen der unvernünftigen Thiere.

Nun scheint es Zeit zu seyn, unsere metaphysische Geisterlehre zu beschliessen. Denn in die bestimmtern Lehren, die in andern Wissenschaften ihren eigentlichen Sitz haben, wollen wir nicht übergehen.

Noch ein Artikel ist übrig, dem in der Metaphysik eine Stelle verstattet werden kann, der **von den Seelen der Thiere.** Dieß ist freylich eine noch sehr unbestimmte Aufschrift. Und wenn man erwägt, wie die Classen der Dinge unvermerkt auf- und absteigen, und sich in einander verlieren: so scheint in der That die Frage von den Seelen der unvernünftigen Thiere, wie sie gewöhnlich heissen, allzu unbestimmt. Doch so weit wir sie hier zu erörtern gedenken, mag sie es immer seyn.

Wenn man die Thiere für **blosse Maschinen** halten, keine Seelen in ihnen annehmen wollte: so müßte man einen Grundsatz aufgeben, dem wan doch immerzu folget (§. 22. und §. 24.); und die sonderbarsten Meynungen oder Zweifel würden sich alsdenn rechtfertigen lassen. Die Thiere haben Organen wie wir; sollten sie ihnen nicht auch zu dem Zwecke gegeben seyn, zu dem sie uns gegeben sind? Sie verhalten sich, wie wir uns verhalten, wenn gewisse Vorstellungen und Begierden in uns sind. Sollten dann nicht auch solche Vorstellungen und Begierden in ihnen seyn? (a).

Das, was wir an ihnen täglich gewahr werden, lässet uns nicht anders vermuthen, als daß sie nicht nur gegenwärtige Dinge empfinden, sondern auch **Einbildungskraft**, und

eine

eine Art von Gedächtniß haben. Daß sie Lust und Unlust empfinden, ist eben also offenbar. Und bey einigen äussern sich klar genug die Merkmaale von Affecten, Neigungen und Leidenschaften. Ein gewisses Vermögen zu unterscheiden, und eine gewisse Aufmerksamkeit kann einigen unter ihnen gleichfalls nicht abgesprochen werden.

Aber was fehlt denn also noch den Thieren, daß sie nicht eben solche Seelen haben, wie die Menschen? Haben sie denn nicht auch Vernunft? (b) Ihre kunstmäßigen oder kunstähnlichen Verrichtungen sollten es doch wohl beweisen? Hier möchte der Beweis schwer fallen. Wunderbar sind manche Handlungen der Thiere, das ist gewiß. Aber zu wunderbar, möchte man sagen, als daß man glauben könnte, daß die Thiere dabey mit Verstand Einsicht, nach Absichten und freyer Wahl handelten; die Thiere, die eine solche Vernunft, als dazu erfordert würde, doch in ihrem übrigen Verhalten nicht blicken lassen. Wenn man ins besondere erwäget, die Einförmigkeit bey diesen kunstmäßigen Handlungen der Thiere, da alle Individuen einer Art so genau das nemliche, und ihr ganzes Leben durch auf einerley Weise, vornehmen; die Vollkommenheit, mit welcher die jüngsten Thiechen ihr Geschäfte verrichten, gleich den geübtesten: kann man wohl annehmen,

daß diese kunstmäßigen Handlungen von vernünftiger Einsicht und Wahl herrühren? Wenn diese Thiere eine solche Vernunft hätten, warum thäten sie nichts weiter, warum nichts neues, warum alles so einförmig? Wie man also auch diese Handlungen der Thiere sich erklären will; so kann man doch nicht mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie von Vernunft und Nachdenken, von einer auf deutliche Erkenntniß gegründeten Verknüpfung der Absichten und der Mittel, herrühren. (c)

Aber bemerket man nicht bey einigen dieser Thiere, bey einigen Individuen, Handlungen, die Anschläge, List, und alles, was man zur Ueberlegung rechnen kann, offenbar beweisen? Es scheint. Aber es lässet sich doch auch dieses, so wie ihre Gelehrigkeit unter den Händen der Menschen, aus geringern Erkenntnißfähigkeiten erklären. (d) Oder kann, ohne daß wir es genau zu erklären im Stande sind, doch wohl davon herrühren. Denn wir wissen ja, daß wir selbst vielerley zweckmäßig verknüpfte Handlungen, ohne Ueberlegung, oftmals fast ohne alles Bewußtseyn, zu Folge der einmal mit einander verknüpften Ideen, oder zu Folge des Mechanismus und Systems unserer Organen verrichten. Und wenn man bedenket, daß die unvernünftigen Thiere das Mittel, von welchem der Gebrauch der menschlichen Vernunft

nunft

nunft abhänget, die Zeichenerkenntniß, die künstlichen Sprache, nicht haben: kann man wohl glauben, daß sie eine solche deutliche Erkenntniß, einen solchen Verstand und Vernunft besitzen sollten? Unterdessen kann man ihnen eine Art von Sprache, und etwas Aehnliches von Vernunft und Reflexion, deswegen nicht so schlechterdings absprechen. Wahrscheinliche Spuren einer Art von Spracherkenntniß finden sich viel mehr bey einigen.

Aber so könnte doch wohl der Unterschied der Menschen und der unvernünftigen Thiere blos in dem Körper liegen, und die Seele eines Hundes in dem Körper eines Menschen würde menschliche Seele seyn? (e) — Woher weißt du das? Vielmehr, da einige Thiere das körperliche Organ zum articuliren haben, und doch nicht mit Verstand reden lernen, da sie in ihren erworbenen Geschicklichkeiten noch immer, gegen den dümmsten Menschen verglichen, weit zurück sind; so ist wohl wahrscheinlicher, daß es ihnen in den Grundfähigkeiten der Seele fehlen müsse; daß die unvernünftigen Thiere in den Seelen, wie in dem Körper, von uns unterschieden seyn. Zuversichtlich können wir dieser Meynung seyn, so lange bis es den Bemühungen einiger Weltweisen etwa gelingen wird, aus einem Hunde oder Affen einen Redner oder Philosophen zu erziehen; so wie aus einem in der Wildniß

niß aufgewachsenen unvernünftigen Menschen in der menschlichen Gesellschaft bald ein vernünftiger Mensch wird. (f)

(a) S. *Bayle* Art. *Pereira*. *Cartesius* de pass. part. I. art. L. Epist. part. I. epist. CV. *Mallebranch* liv. III. part. II. chap. 6.

(b) S. von den Vertheidigern dieser Meynung *Bayle* art. *Rorarius* not. d.

(c) Von verschiedenen, die Hypothesen von den Seelenkräften der Thiere angegeben haben, begnüge ich mich hier dem s. **Reimarus**, in den Betrachtungen über die Triebe der Thiere, *Bouiller* in dem Essai philosoph. sur l' ame des bêtes, *Pardies* in dem *Discours* ꝛc und **Meier** in dem Versuch. eines N. Lehrgeb. anzuführen.

(d) S. **Böhms** Metaph. S. 480. **Basedows** Elementarb. Th. I. S. 156. ff.

(e) S. *Bayle* art. Rorarius not. e. *Helvetius* de l' Esprit tom. I. p. 11. sq. *Dissert.* Homo natura non ferus. *Erlang.* 1765. *Moscati* Abhandlung von dem Unterschiede zwischen der Struckur der Thiere und des Menschen S. 8. ff.

(f) S. Histoire critique de l' ame des bêtes P. Mr. *Guer*. Amst. 1749. 8.

Vierter

Vierter Abschnitt.

Von der vollkommsten Substanz und den endlichen Substanzen.

§. 57.

Absicht dieses Lehrstückes der Metaphysik.

Durch Abstrahiren und Zusetzen bilden wir uns Begriffe, deren Gegenstände nicht unter den Dingen vorkommen, die wir sinnlich erkennen. So steiget der menschliche Verstand von den Begriffen endlicher, eingeschränkter, Vollkommenheiten auf, und denket sich Vollkommenheiten, die alles übertreffen, was er um sich siehet, steiget auf bis zum Begriffe vom Unendlichen. Das wir dieses thun können, braucht keines Beweises, weil wir es wirklich thun. Wie unser Begriff vom Unendlichen aber beschaffen, und zu was er tauche, dieß wird die Untersuchung lehren.

Hier will ich nun in diejenigen Speculationen über das Wesen der Gottheit, die man gewöhnlich auf die Unendlichkeit derselben gründet, eingehen, um meine natürliche Theologie von allem,

was

was ihr ein allzu metaphysisches Ansehen geben möchte, zu entledigen.

§. 58.

Genauere Bestimmung des metaphysischen Begriffes vom Unendlichen.

Wenn gleich **Unendlich** öfters nur so viel heisset, als dessen Ende oder Grenzen wir nicht bestimmen können, oder auch nur nicht bestimmen wollen: so sieht man doch, daß dieß nicht die genaueste Bedeutungen des Wortes ist; und die **Metaphysiker** thun also wenigstens der etymologischen Bedeutung des Wortes keine Gewalt an, wenn sie nur das Unendlich nennen, was kein Ende, keine Grenzen hat. Nach diesem Begriffe also ist das Unendliche unermeßlich, keines Zuwachses, keiner Vermehrung fähig, kann nicht grösser werden, als es ist. Nach eben diesem Begriffe also läßt sich nicht behaupten, daß etwas unendlich, und doch kleiner, als ein anders Ding seiner Art.

Hieraus ergiebt sich nun, daß die Unendlichkeit gewissen Dingen, denen sie oftmals zugeschrieben wird, nicht in dieser genauen Bedeutung beygeleget werden könne, sondern daß andere Begriffe dabey zu Grunde liegen müssen. Also

1) Wenn eine wirklich vorhandene Menge unterschiedener Einheiten, reeller Theile, unendlich genennt wird; kann dieß nicht die metaphysische Unendlichkeit seyn. Denn es folgten Widersprüche daraus. Einen Theil weggenommen, kann man fragen, ist die Menge noch unendlich oder nicht? u. s. w. Eben diese Widersprüche, wenn man ein zusammengesetztes Ding für unendlich ausgedehnt, oder unendlich theilbar angiebt, in der Bedeutung, daß es aus unendlich vielen unterschiedlichen Einheiten bestehe. Ueberhaupt also kann man eine wirklich vorhandene Ausdehnungs-Grösse oder Zahl nicht eigentlich unendlich nennen (*)

2) Wenn man von der Unendlichkeit eines Dinges spricht, das nach und nach sein Daseyn erhält, noch nicht gänzlich vorhanden, noch im Werden ist: so heißt dieß nichts anders, als das dieß Ding immer werde fortgesetzet und nicht geendiget werden. Ein solches Ding also, so weit es wirklich ist, ist es endlich, und so fern es unendlich ist, wird es nie vorhanden seyn.

3) Wer über die Unendlichkeit desjenigen, was ausser der Vorstellung nichts positives,

oder,

oder, wenn man lieber will, nichts substanzielles ist, z. E. Raum und Zeit, ohne Dinge die ausser einander sind, oder auf einander folgen, nachdenken und streiten will; mag es thun. Es wird unterdessen doch der Satz wahr bleiben, daß das Nichts keine positiven Eigenschaften habe? (Non entis nulla sunt praedicata positiva).

(*) Es möchte manchem scheinen, daß hier die Mathematiker und Metaphysiker mit einander im Streite wären; weil erstere nicht nur überhaupt vom Unendlichgrossen und Unendlichkleinen, und der Theilbarkeit ins Unendliche, vieles reden; sondern so gar lehren, daß ein Unendliches grösser als das andere, daß etwas **mehr als unendlich**, seyn könne. Allein der Streit ist nur scheinbar. S. **Wolf** Metaph. II. Th. §. 38. **Kästners** Analysis des Unendlichen in den ersten §§. sonderlich §. 4. Ingleichen **Hollmans** Metaph. §. 216.-228. Wenn man endlich auch einräumen wollte, daß das Unendliche bey Zahlen oder Ausdehung nur **unbegreiflich**, nicht in unsern Verstand passend, keineswegs aber **als absurd erwiesen** wäre: so scheinet doch dieses schon hinlänglich, um nicht, wo sie nicht besonders erwiesen werden können, auf die **Realität** dieser Begriffe zu bauen. (§ 5)

§. 59.

§. 59.

Grundbegriff von dem unendlichen Wesen, nebst den ersten Folgerungen aus diesem Begriffe.

Wenn das Prädicat unendlich mit dem Begriffe eines Wesens, oder einer Substanz, verknüpfet wird: so bezieht sich solches auf die Kräfte und Vollkommenheiten. **Unendliche Substanz** heißt so viel, als **vollkommenste Substanz**, eine Substanz, der alle nur beysammen mögliche Vollkommenheiten wesentlich zukommen, und die von aller Unvollkommenheit frey ist. **Endliche Substanzen** aber werden diejenigen genennt, deren Kräfte und Vollkommenheit auf irgend eine Weise eingeschränket sind. Es folget aus diesen Begriffe,

1) Das diejenigen Vollkommenheiten, die selbst eine Einschränkung anzeigen, der U. S. nicht zukommen. Keine absolute, reine und wahre **Vollkommenheit** aber mangelt ihr. Was mit Einschränkung und Unvollkommenheit endliche Substanzen gutes an sich haben, befindet sich bey der unendlichen Substanz, so fern es ohne Unvollkommenheit seyn kann.

2) Alle wahre Vollkommenheiten kommen der U. S. vermöge des Begriffes zu, sind

ihr also wesentlich. Nie also kann ein Mangel einer solchen Vollkommenheit bey ihr Statt finden. Er widerspricht ihrem Wesen. Die U. S. ist also immer gleich vollkommen, bekömmt nie eine neue Realität, ist absolut und innerlich unveränderlich in Ansehung ihrer Kraft und Vollkommenheit. Hingegen sind endliche Substanzen innerlich veränderlich, oder einer Veränderung fähig, in Rücksicht auf ihre Endlichkeit.

3) Die Existenz ist eine Vollkommenheit, zumal bey dem vollkommensten Wesen. Und ohne die Existenz sind ja alle Vollkommenheiten noch nicht reell. Zu dem Begriffe und dem Wesen der U. S. gehöret also auch die Existenz. Sie kann nicht anders als existirend gedacht werden. Folget daraus, daß sie wirklich existire? (*)

4) So viel folget wenigstens, daß, wenn sie einmal existiret, sie jederzeit muß existirt haben, und ohne Ende bleiben wird. Mit ihrer Existenz ist ihre Ewigkeit und Unsterblichkeit zugleich bewiesen.

5) Die U. S. kann nicht als hervorgebracht gedacht werden; sie ist also von sich (Ens a se) und völlig unabhängig (Ens independens). Dieß liegt in dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit.

(*) S.

(*) S. Cartesivs Princ. Philos. part. I. nro XIV. ingl. meditatt. de philos. prim. med. V. p. m. 62. ff. Leibnitz Lehrs. von den Monaden §. 44 Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz S. 35. f. *Brucker* H. C. Ph. tom. V. p. 296. sq. it. Tom. III. p. 665.

§. 60.

Erörterung des Begriffes von einer nothwendigen Substanz.

Ehe wir in der Entwickelung des Begriffes von der U. S. weiter gehen, wollen wir vorher einen andern Begriff, auf den uns die Entwickelung des erstern bald führen wird, für sich genauer erörtern. Es ist dieß der Begriff von der **nothwendigen Substanz.** Unter diesem Namen versteht man eine Substanz, deren Nichtseyn einen Widerspruch in sich fasset. Hingegen wird eine Substanz, deren Nichtseyn keinen Widerspruch verursachet, oder die sich als nicht existirend gedenken lässet, **zufällig** (Ens contingens) genannt. **Absolut nothwendig** ist also eine Substanz, wenn ihr Nichtseyn für sich betrachtet einen Widerspruch in sich fasset; also wenn das Nichtseyn ihrem Wesen, oder einer ihrer Eigenschaften, widerspricht. Eine absolut nothwendige Existenz ist zu verstehen wenn man schlechthin von der Nothw. Substanz spricht. Hieraus ergiebt sich,

1) daß die Existenz zum Wesen der N. S. mit gehöre, zur Vollständigkeit ihres Begriffes; so daß eine dergleichen Substanz sich nicht anders als existirend gedenken lässet, wenn sie nach ihem vollständigen Begriffe gedacht werden soll.

2) Die Nothwendige Substanz ist demnach als von sich selbst vorhanden, und als unabhängig in Ansehung ihrer Existenz zu gedenken. Wiederum, wenn eine Substanz als von sich selbst und unabhängig in Ansehung ihrer Existenz gedacht werden muß: so ist sie eine nothwendige Substanz. Denn da der Grund ihrer Existenz nicht ausser ihr liegt; so ist sie nicht hervorgebracht worden. Für sich aber entsteht auch nichts. So ist sie also immer gewesen, und mußte immer gewesen seyn. Da aber ferner eine jede existirende Substanz gänzlich bestimmt ist, die N. S. aber unabhängig von andern Substanzen, und ohne sie existiren kann: so muß sie auch für sich gänzlich bestimmt, und also unabhängig in Ansehung aller ihrer Bestimmung existiren können.

3) Hiemit scheinet aber noch nicht bewiesen zu seyn, daß die N. S. innerlich unveränderlich,

änderlich, keiner Veränderung fähig. Auch nicht, daß sie nicht wirklich abwechselnde Bestimmungen nach einander bekommen könne, durch den Einfluß äusserlicher Ursachen.

§. 61.

Ob Unendlichkeit und Nothwendigkeit unzertrennliche Eigenschaften?

Die Uebereinstimmung der Beschaffenheiten, die wir aus dem Begriffe der U. S. und derjenigen, die wir aus dem Begriffe der N. S. entwickelt haben, ist groß. Es entsteht die Frage, ob beyde Eigenschaften, unendlich vollkommen seyn, und absolut nothwendig seyn, etwa unzertrennliche Eigenschaften, so nur einem und dem nemlichen Subjecte zukommen können?

Daß die U. S. absolut nothwendig sey nach dem Begriff, den wir uns von ihr machen müssen, erhellet aus dem vorhergehenden sehr leicht. Aber muß auch eine Substanz, deren Existenz nothwendig ist, unendlich vollkommen seyn?

Hier berufen sich einige, um die Frage bejahen zu können, auf die Unveränderlichkeit der nothwendigen Substanz. Das Endliche, sagen sie, ist veränderlich. Das Unveränderliche also muß wohl unendlich seyn. (a) Allein man un-

tersuche einmal die Beweise von der Unveränderlichkeit der Nothw. S. und der Veränderlichkeit der Endlichen; und sehe hernach, ob der Schluß, mit welchem aus der Unveränderlichkeit die Unendlichkeit gefolgert wird, nicht vier Begriffe enthalte.

Andere schliessen auf diese Weise. Alles Endliche läßt sich als nicht existirend gedenken, oder dem Begriffe des Endlichen widerspricht das Nichtseyn nicht. Also ist das Endliche zufällig. Also ist das Nothwendige nicht endlich. Folglich unendlich (b) — Aber so ließe sich auch beweisen, daß alle vernünftige Substanzen unendlich. Denn dem Endlichen widerspricht das Unvernünftigseyn nicht (S. §. 33.)

So viel ist richtig, daß wenn wir eine Substanz als nothwendig, als von sich selbst, und unabhängig in Ansehung ihres Daseyns uns gedenken müssen, kein Grund vorhanden zu seyn scheinet, warum wir sie uns als eingeschränkt und unvollkommen gedenken wollten. Ferner findet sich bloß bey dem Begriffe des U. Wesens die Nothwendigkeit der Existenz a priori. Und also ist wenigstens bey der Nothwendigkeit und Unabhängigkeit die höchste Vollkommenheit zu vermuthen, wofern nicht das Gegentheil dargethan werden kann.

(a) S. Böhms Metaphys. §. 294 = 96..

(b) S. *Crusius* Metaphys. §. 137.

§. 62.

§. 62.

Zweifel wegen der Realität unserer Begriffe von den Eigenschaften des U. W. Wir müssen es uns als einen Geist vorstellen. Grundeigenschaften desselben.

Nun was für Vollkommenheiten sind es denn, die der U. S. zukommen? — Aber dürfen wir es auch wagen, wir endlichen Geister, die wir keine andern, als endliche, eingeschränkte und mangelhafte, Vollkommenheiten kennen, die Vollkommenheiten des höchsten Wesens zu benennen?

Es ist wahr, keine andern, als endliche, mangelhafte Vollkommenheiten, kennen wir. Aber ist doch nicht etwas Gutes darinne? Können wir nicht die Kraft uns gedenken, das Gute uns gedenken, und von dem Mangel, von dem Bösen, abstrahiren? Und lasset es seyn, daß wir das Unendliche uns nicht anders, als auf eine unvollkommene Weise, gedenken können. Wir leugnen dieses nicht. Aber wenn wir das gar nicht denken sollen, was wir nicht anders, als auf unvollkommene Weise denken können, was bliebe uns zu denken übrig? Ein unvollkommener Begriff ist nicht gleich ein irriger und verwerflicher Begriff. Aufrichtig zu gestehen, ist mir die Absicht der Philosophen, die dergleichen Begriffe, als zu erhaben, uns zu denken nicht erlauben wollen, ein wenig verdächtig. (*)

Die geistischen Vollkommenheiten sind nicht nur die höchsten, die wir kennen, und lassen sich als ohne Mangel und Unvollkommenheit annehmen; sondern ohne Bewußtseyn läßt sich auch keine Substanz als höchst vollkommen gedenken. Sie hätte ja nicht einmal für sich Vollkommenheit. (§. 51.) Wenn denn der Name eines Geistes der gemeinschaftliche Name einer jeden denkenden Substanz ist: so haben wir ja wohl Grund dazu, die Unendliche Substanz für den **vollkommensten Geist** zu halten.

Der vollkommenste Geist aber muß

1) den **vollkommensten Verstand** haben; alles erkennbare immerzu auf das deutlichste und richtigste erkennen, das Zukünftige, wie das Vergangene und Gegenwärtige; und alle wirkliche und mögliche Verhältnisse der Dinge, sofern sie nur überhaupt erkannt werden können. Diesen Verstand, diese Erkenntniß zu ermessen, reicht unser endlicher Verstand freylich nicht zu. Die Art und Weise aller Arten dieser Erkenntniß zu erklären, dürfen wir nicht wagen. Thörigte Trugschlüsse können entstehen, wenn wir dieses unternehmen. Aber darum dürfen wir doch ihre Möglichkeit noch nicht in Zweifel ziehen.

2) Auch den vollkommensten Willen muß der unendliche Geist haben. Die Unvollkommenheiten unsers Willens dürfen wir um so viel weniger bey dem vollkommensten Wesen vermuthen, da sie nur Folgen unserer unvollkommenen Erkenntniß, unserer Schwachheiten und Bedürfnisse sind. Nichts kann der Unendliche wollen, so seinen Vollkommenheiten zuwider wäre, nichts, so eine Unvollkommenheit in ihm beweisen würde. Er kann also überhaupt nur Vollkommenes und Gutes, nicht Böses und Unvollkommenheit begehren. Aber daß er das Böse wirklich werden lasse, wenn durch die Zulassung eines kleinern Uebels ein grösseres allein verhindert werden könnte, oder wenn ein wichtiges Gut unzertrennlich von Unvollkommenheiten wäre, dies widerspricht dem vollkommensten Willen nicht.

3) Wenn das V. W. alles mögliche jederzeit auf das vollkommenste erkennt, folglich in Ansehung seiner Erkenntniß keiner Abwechselung und Veränderung unterworfen ist; wenn ferner alles dasjenige, was vermöge dieser Erkenntniß mit dem Willen des V. W. übereinstimmt, oder nicht, so wie es ist, jederzeit von ihm

erkannt, folglich jederzeit von ihm begehrt oder nicht begehret wird: (§. 46.) so ist das V. W. auch in Ansehung seines Willens **unveränderlich**. Aber auch bey einer Succeßion der Erkenntniß könnte eine gewisse Unveränderlichkeit des Willens dem U. W. nicht abgesprochen werden; nemlich die Unveränderlichkeit der Grundbestimmungen, vermöge deren er immer das beste will.

4.) Der vollkommenste Geist muß der vollkommensten Seligkeit theilhaftig seyn, einer Seligkeit, wobey keine Unvollkommenheit, kein Mangel, keine Begierde, die auf die Erfüllung wartete, kein gehinderter Entschluß, kein Ueberdruß, keine innerliche Unruhe. Eine Seligkeit, bey der kein Zuwachs möglich ist, und keine Abnahme; eine Seligkeit, die wir, so wenig als die übrigen Eigenschaften des unendlich vollkommenen, uns anders als sehr unvollkommen vorstellen können.

5) Da der Verstand des Unendlichen nicht ein Verstand, wie der unsrige ist, sein Wille nicht wie der unsrige; so kann seine Freyheit auch nicht seyn, wie unsere Freyheit. Unterdessen folget schon aus vorher bemerkten Eigenschaften, daß er

auf

auf die vollkommenste Weise frey sey. Er ist frey von allem äusserlichen Zwange, denn er ist unabhängig; er ist frey von blinden Instincten, stürmischen Begierden, denn er hat den vollkommensten Verstand und Willen. Daß er sollte übel wählen, das Böse wollen können, daß er durch Nachdenken allmälig sich bestimmen sollte, ist wider den Begriff der höchsten Vollkommenheit.

(*) Der Schriftsteller, den ich hier hauptsächlich meyne, mag für eine Absicht haben, als er will: so ist seine Philosophie, in diesem Punkte, wie in verschiedenen andern, doch nur Chikane. S. *Robinet* de la Nature, prem. part. chap. III. second. part. ganz; besonders aber vom chap. XXIII-XXVI. Ich bin ein Feind der Consequenzenmacherey. Ich weiß aber nicht, ob eine solche Philosophie, (chap. I. p. 23.) nicht eben die Folgen haben muß, die R. selbst dem Epikurischen System zur Last leget, chap. I. p. 15. Und doch hat Robinet auch hierinne schon Nachfolger gefunden.

§. 63.

Von der Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit des vollkommensten Wesens.

Da es scheint, daß keine Substanz ohne Kraft etwas ausser sich zu wirken gedacht werden könne (§. 16.) wie sollten wir eine solche Kraft dem

dem vollkommensten Wesen nicht einräumen? So wenig wir auch den letzten Grund der uns bekannten Wirkungen und Kräfte verstehen; (§. 14.) und so wenig wir auch berechtiget sind, alles eigentliche Wirken den Endlichen Substanzen abzusprechen; (§. 54.) oder die Wirkungen der endlichen Kräfte nach unsern Begriffen zu begrenzen: so führet doch wenigstens der Begriff vom ausser sich wirken nicht nothwendig die Bestimmung einer Unvollkommenheit mit sich. Gleichwie sich zu dem Begriffe des höchsten Wesens nichts besser schicket, als daß alle andere Dinge, alle Kräfte, von ihm abhängig, in ihm gegründet sind: also wird der Begriff von einer Kraft rein von allen ihm sonst anklebenden Unvollkommenheiten, wenn man ihn, sowohl in Rücksicht auf das Subject derselben von allen Begriffen einer Mühe oder eines Verlustes, als äusserlich durch nichts als durch das schlechterdings unmögliche eingeschränket, sich gedenket. Und dann ist es der Begriff der **Allmacht**. Wenn nun das **Schaffen** aus Nichts und das **Vernichten**, so wenig wir auch von beyden verstehen, doch nicht weder als schlechterdings unmöglich, noch als schlechterdings unverträglich mit der höchsten Vollkommenheit, angesehen werden dürfen: so müssen wir beydes zu dem Vermögen der Allmacht rechnen (§. 5.) (a).

Dieje-

Diejenigen Bestimmungen, die bey dem allgemeinen Begriffe der Kraft, auch nur in Anwendung auf die endlichen Dinge, wegen der wenigen Erkenntniß, die wir von dem Grundwesen der Kraft haben, schon bedenklich werden; (§. 15.) dürften wohl noch mehr gewagt seyn in Anwendung auf den Unendlichen. (b.)

Bey dem vollkommensten Verstande und dem besten Willen, kann nicht anders als vollkommene **Weisheit** seyn, welche zu den besten Absichten die besten Mittel gebrauchet, und sie vermittelst der Allmacht ausführet.

Weise müssen wir uns demnach auch die **Güte** des U. W. gedenken, oder die Geneigtheit wohl zu thun; die von dem Begriffe des vollkommensten Wesens so unzertrennlich ist. Mit dieser weisen Güte besteht die vollkommenste **Gerechtigkeit** nicht nur, sondern sie folget daraus.

Zwar nicht in jedweden Sinne, wie oftmals, und in Anwendung auf Sterbliche vielleicht nicht unrichtig, das Wort gebraucht wird, kann der Unendliche gerecht genannt werden. Aber er ist gerecht, indem er Gutes wiederfahren lässet auf die Art, wie es recht, das heißt, dem allgemeinen Wohl, der Beförderung der größten Summe von Glückseligkeit (Allg. Prakt. Philos.

§. 58. 59.) und folglich der vollkommensten und weisesten Güte gemäß ist. Also wird er nach dieser weisen Güte auch **strafende Gerechtigkeit** ausüben, wenn und wie es die Verhinderung des Bösen, die Besserung, die Abschreckung, das allgemeine Beste, erfordert. **Eigentliche, positive, Strafen**, die aus der Handlung für sich nothwendig nicht gefolget seyn würden, wenn sie gleich, durch eine um der Gerechtigkeit willen veranstaltete Verknüpfung, nun natürlich erfolgten, kann er gebrauchen; wenn durch die aus der Handlung, vermöge der allgemeinen Naturgesetze, entstehenden übeln Folgen, oder **natürlichen Strafen**, die Absichten der weisen Güte nicht genug sollten erreicht werden.

Aber finden wir nicht, ausser der weisen Güte, noch einen andern Grund der strafenden Gerechtigkeit, in der **Heiligkeit** des U. oder in seiner Abneigung vom moralischen Bösen? Daß um seiner weisen Güte willen der Unendliche seine Heiligkeit durch Strafen fürchterlich machen, und noch mehr, daß er um seiner Heiligkeit willen kein Wohlgefallen an dem Sünder haben könne, hänget mit dem Grundbegriffen wohl zusammen. Aber die Heiligkeit an und für sich als einen **letzten Grund eigentlicher Strafen** anzusehen, scheint eher eine Folge aus dem gemeinen auf den vollkommensten nicht ganz anwendbaren Begriffe von

Gerech-

Gerechtigkeit und Heiligkeit zu seyn, als aus dem Begriffe der höchsten Güte und Vollkommenheit. (c.) Am wenigsten hat der von einigen unternommene Beweis der Nothwendigkeit unendlicher Strafen aus dem Begriffe des unendlich vollkommenen die erforderliche Evidenz.

(a) Wenn einige Philosophen, daß nichts vernichtet werde, damit beweisen wollen, daß durch die Vernichtung eine innerliche Bestimmung in der Kraft des Schöpfers geändert würde: so scheinen dabey allzu sinnliche, wenigstens zu gewagte, Begriffe zum Grunde zu liegen. Daß nur eine unendliche Substanz vernichten oder schaffen können, ist bey der Beschaffenheit unserer Grundbegriffe eben so wenig deutlich zu erweisen.

(b.) Daß das U. W. etwas schaffen müsse, folgert der **Stoiker** aus seinem Begriffe von der höchsten Seligkeit, indem der **Epikuräer** aus seinem Begriffe von eben dieser Seligkeit das Gegentheil erweisen will; allerdings ein Beweis, wie es bey unserer **analogischen Vorstellung** bisweilen geht.

(c.) Unterdessen thut dieß auch ein Philosoph, von dem es weniger als von andern zu erwarten war. S. *Smith* Theory of moral. sent. p. 157.

§. 64.

Ob das U. W. als einfach und allgegenwärtig zu gedenken, und ob nur eines möglich?

Die bisher bemerkten Eigenschaften können wir dem U. W. ohne Vermessenheit zuschreiben.

Aber

Aber diese Eigenschaften, diese Kräfte, in was für einem Subjecte werden sie sich befinden? Was für ein Vehiculum — ein unschickliches Wort, aber wo ist ein besseres? — Was für ein Subject hält diese Eigenschaften? Dunkle Fragen. Zu welcher Art von Substanzen kann ich denn die U. S. zählen? — Zu keiner. Das Unendliche Wesen kannst du dir ganz nicht vorstellen, nicht in einen deiner Begriffe einhüllen. Es kann nicht zu einer Classe der endlichen Dinge gestellt werden. Und du kennst nur eine Art der endlichen Dinge, dem Subjecte nach, oder vielmehr nur einen verworrenen Schein von unzähligen Subjecten kennst du, ein Phänomenon, das du Körper nennst. — Aber antworte kurz, ist die U. S. einfach oder zusammengesetzt? Zusammengesetzt kann sie nicht seyn. Eine zusammengesetzte Substanz ist nicht eine Substanz, sondern ein Aggregat mehrerer Substanzen. Und ist die U. S. nicht ein Geist? Ein Geist kann wohl in einem Körper eingekleidet seyn. Aber wozu der Körper dem vollkommensten Geiste (a)? Die U. S. kann also nicht zusammengesetzt seyn. Sie ist also einfach? Ausgedehnt oder nicht? Antworte, wer da will (b).

Allgegenwärtig kann und muß das U. W. in so fern seyn, daß dem vollkommensten Verstande und der Allmacht nichts verborgen, nichts ferne seyn kann. Wollen wir die Art dieser

Allge-

Allgegenwart weiter bestimmen? Ich werde es nicht thun. Die letzte Frage: kann es mehrere unendliche Substanzen geben, oder nur eine? Warum wollten wir mehrere annehmen? Ist eine nicht schon genug; nicht schon zu viel, zu groß für unsern Verstand, um sie allein ganz zu denken? Doch damit ist die Frage noch nicht entschieden. Ist aber nicht eine unendliche, unabhängige, allmächtige Substanz neben der andern, eine Einschränkung für diese, also ein Widerspruch? Es scheint.

(a) Der Schluß des Epikuräers wider den Aristoteles beym *Cic.* N. D. I. 13. wird wohl nicht leicht jemanden gründlich scheinen.

(b) Ich will niemanden ein Verbrechen daraus machen hierüber zu entscheiden. Aber mich halten nicht bloß moralische sondern auch logische Gründe davon ab. S. Philaleth. I. S. 530. f.

Drittes Hauptstück.

Kosmologie.

§. 65.

In der Naturlehre, in welcher die Kräfte der natürlichen Dinge, besonders der Körper, untersuchet werden, lässet man sich nicht auf die Betrachtung des Ganzen oder derjenigen Verbindung ein, wodurch alle einzelnen Theile dieser Welt zusammen ein Ganzes werden. In der Seelenlehre aber, und in der natürlichen Theologie, entstehen verschiedene Betrachtungen, die ohne gewisse Sätze, die diese Welt, so fern sie ein Ganzes ist, betreffen, nicht gehörig ausgemacht werden können. Neuern Philosophen schien es daher nöthig, diese Punkte besonders zu erwägen: und so entstund die Kosmologie, als ein Theil der Metaphysik.

In dieser Kosmologie will es der Philosoph nicht mit dieser unserer Welt, wie wir es nennen, allein zu thun haben. Er steigt auf bis zu dem **allgemeinen Begriffe von einer Welt**, siehet auf diese Welt als auf eine von den unzähligen möglichen, wagt es vielleicht gar zu bestimmen, was in dieser Welt anders hätte seyn können,

nen, und was in einer jeden Welt nothwendig seyn muß; und dann erst läßt er sich wieder herab zur nähern Betrachtung dieser Welt. — Dieß möchte manchem zu viel scheinen, aber wir wollen sehen, wie es der Metaphysiker bewerkstelliget.

§. 66.

Metaphysischer Begriff von der Welt.

Es muß hier zuerst der Begriff Welt gehörig bestimmt werden. Denn aus diesem soll fortgeschlossen werden. Und es ist ein unbestimmter Begriff, so lange man die vielerley Bedeutungen des Namens nicht von einander unterscheidet

Der Metaphysiker versteht unter der Welt, wenn er von dieser Welt redet, zu der wir gehören, nicht einen Planeten, nicht etwa diese Erde, die wir bewohnen, nicht unser Sonnen-System, sondern alle Planeten, alle Sonnen, kurz, alle endlichen Dinge zusammen; und nicht nur die eigentlichen Dinge oder Substanzen, sondern auch ihre Veränderungen und Verhältnisse mit dazu gerechnet. Diesen Begriff macht er allgemein, in dem er die individuellen Bestimmungen weglässet (a).

Um diesen Begriff so allgemein und so abgezogen zu bekommen, als nur immer möglich ist: muß man anfangs so wenig Bestimmungen dar-

inne zum Grunde legen, als die Analogie des Begriffes, woraus er abgezogen wird, nur immer zulässet. Nur nicht so wenig, daß der abgezogene Begriff auch auf Dinge passet, denen der Name Welt nicht soll gegeben werden.

Nothwendig scheinen als Grundbestimmungen in dem Begriffe einer Welt folgende Stücke: daß eine Welt ein Ganzes, und zwar ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, so daß alle Theile derselben in einer gewissen Verbindung mit einander seyn müssen; daß es ein Ganzes für sich, nicht ein Theil eines andern Ganzen; ein Ganzes von lauter endlichen Dingen. Die Erklärung wäre also, daß eine Welt eine Menge mit einander verbundener endlicher Dinge, so nicht zu einem andern Ganzen gehört; oder kürzer, ein System endlicher Dinge, so nicht ein Theil eines andern (b).

(a) Der allgemeine Begriff von einer Welt entsteht gar leicht, weil wir den Begriff von einer Welt in individuo ohnedem nicht durch Namen haben können, sondern nur intuitivisch. Daher wir sagen diese Welt. Ohne diesen demonstrativen Zusatz sind unsre Namen von den Theilen der Welt, Substanzen, Sonnen, Geister, auch nur Zeichen allgemeiner Begriffe. Der Name Welt druckt also einen allgemeinen Begriff aus, so bald der demonstrative Beysatz wegbleibt, und die Dinge, woraus diese Welt besteht, mit ihren allgemeinen Namen nur benennt werden.

(b)

(b) Die Wolfische Definition Metaphys. §. 544. ist zu weit.

§. 67.

Von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge in der Welt oder dem nexu cosmico.

Dinge können auf mancherley Weise im Zusammenhange seyn; wenn man nicht willkürlich den Begriff vom Zusammenhange überhaupt so bestimmt, daß er nur auf die wirksame Verbindung der Dinge, oder den caussalen Zusammenhang passet (§. 17.). Jede Art des Zusammenhangs ist entweder **mittelbar** oder **unmittelbar**, **naher** oder **entfernter** Zusammenhang.

Wenn man nicht die gemeinen Begriffe um sehr zweifelhafter Hypothesen willen verlassen will; so leuchtet der mannichfaltige physiche Zusammenhang, die Einwirkung der Dinge, in dieser unserer Welt bald ein. Die Himmelskörper tragen und bestimmen einander in ihren Bewegungen. Quellen der Empfindungen sind die Körper den Geistern, und die Geister sich untereinander. Alle Arten von Kräften scheinen alsbald von einander abhängig. So kann auch der **moralische Zusammenhang** der Dinge, oder daß die Dinge als Absichten und Mittel mit einander verknüpft sind, nicht geleugnet werden, wenn man der höchsten Wahrschein-

lichkeit nicht hartnäckig widerstehen will. a) — Den Einfluß kleiner Umstände auf die wichtigsten Begebenheiten haben genaue Beobachter längst bemerket. b) — Die wirksame Verknüpfung unter den entferntesten Dingen ist theils als möglich leicht zu begreiffen, theils offenbar. Den Zusammenhang der Dinge in der Vorstellung, nach den Gesetzen der Adsociation der Ideen, will ich gar nicht erwähnen; ob gleich auch diese Verknüpfung Wirkungen hervorbringen kann, die eine caussale Verknüpfung entfernter Ursachen beweisen.

Wenn man nun diese Erfahrungen gehörig erwäget; so wird man es nicht wagen, da wo der Zusammenhang nicht offenbar ist, nicht begreiflich scheinet, solchen geradezu zu leugnen.

Aber itzt fragt es sich, in welchem Zusammenhange die Dinge einer Welt überhaupt seyn müssen? Aus dem Zusammenhange, in welchem Dinge einer Welt mit einander stehen müssen, als Theile eines Ganzen, wenn man nicht genauer bestimmt, was dieß für ein Ganzes, und was für Theile es seyn sollen, scheinet zwar jede Art des Zusammenhangs, und insbesondere die wirksame und moralische Verbindung noch nicht zu folgen. Jedoch ist gewiß, daß wenn recht eigentlich mehrere Dinge ein Ganzes ausmachen sollen, keines davon ganz ausser der Caussal-Verbindung mit dem andern seyn müsse.

Denn

Denn sonst könnte es ja, ohne alle Veränderung des übrigen Ganzen, wegbleiben. Warum hieß es ein Theil von ihm? Wie könnte man es als dazu gehörig betrachten? Man kann hinzusetzen, daß der locale Zusammenhang, das Berühren, nur ein Phänomenon, wovon das reelle in einer Gegeneinanderwirkung der einfachen Substanzen zu suchen. Daß die Coexistenz, selbst die mittelbare, einen Einfluß auf den innern Zustand der Dinge habe, zeigt sich in unserer Welt in tausend Beyspielen. Und warum sollte dieß nicht in einer jedweden Welt also seyn, da die Dinge doch Kräfte haben müssen, Kraft zu widerstehen, und also ohne Zweifel auf einander zu wirken? So viel scheinet also ausgemacht zu seyn, daß alle Dinge oder Substanzen, die zusammen in eine Welt gehören sollen, in einer wirksamen Verknüpfung mit einander seyn müssen.

Aber noch scheinet nicht aus diesem mit Grunde in unserer und für eine jedwede Welt angenommenen Zusammenhange alles dasjenige erweislich, was berühmte Philosophen in Ansehung unserer, oder in Ansehung einer jeden Welt, davon gelehret haben. Als, daß eine jedwede Veränderung eines Theiles auf jedweden andern Theil seine Folgen hätte, jedwede Bewegung in der Welt auf einen jedweden Körper sich erstrecke.

Daß, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn sollte, als sie ist, alles in der Welt anders gewesen seyn, und auch künftig alles anders kommen müßte, als es jetzt kommen wird.

Daß alle Veränderungen in der Welt in der Verknüpfung der Dinge nach der Zeit oder dem Raume dermassen gegründet seyn; daß deswegen von allem der Erfolg hypothetisch nothwendig (Necessitas consecutionis hypothetica) und in der Welt nichts möglich wäre, als was darinne wirklich wird.

Wenn man auch das Vorhergehende alles einräumet: so könnte der Satz doch noch geleugnet werden, daß die Welt eine Maschine (c).

(a) **Wolfens** Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge und viele besondere Abhandlungen gehören hieher.

(b) Proben kann man finden in dem Essai sur les grands evenements par les petites causes. Amsterd. 1758.

(c) S. **Leibnitzens** Lehrsätze von den Monaden §. 62. **Wolf** Metaph. §. 567, 570, 572, 575. Ich streite hier nicht eigentlich wider die Sätze, sondern ich prüfe nur die Beweise. Dieß thue ich an mehrern Orten der Metaphysik. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens brauche ich geübten Philosophen nicht erst die Gründe zu sagen. Aber ich habe doch gefunden, daß

man

man bey dieser Methode nicht immer recht beurtheilet wird. Zwar was die gegenwärtigen Sätze anbetrift: so gestehe ich aufrichtig, daß, so wie die gewöhnlichen Beweise mich nicht überzeugen, auch die Sätze an sich mir nicht gefallen. Es sey, daß sie sich orthodox erklären lassen. Anstößig werden sie doch immer seyn. Und ich weiß nicht, wozu man sie eben brauchte. Was insbesondere den Satz anbetrift, daß die Welt eine Maschine: so dünket mich, in dem Beweise (**Wolf** Metaph. §. 557.) liegt ein Schluß mit 4. Gliedern. Im II. Th. der Metaphys. schrenket er den Satz selbst ein.

§. 68.

Vom Schicksal und Zufalle.

Je nachdem man sich einen Begriff machet von dem Zusammenhange der Dinge in der Welt; je nachdem wird auch der Begriff beschaffen seyn von den Ursachen dessen, was einem jeden Menschen, oder überhaupt den Lebendigen, begegnet. Man wird entweder mehr oder weniger davon dem Schicksale zuschreiben, der Kette nothwendig wirkender Ursachen, die ausser unserer Gewalt sind.

Man pflegt verschiedene Begriffe vom Schicksale von einander zu unterscheiden, und mit den Namen des **Astrologischen, Stoischen, Türkischen** und **Spinozistischen** Schicksals (Fatum) zu bezeichnen; aber es ist zweifelhaft, ob die-

jenigen, denen man diese Begriffe beymisset, so wie man gemeiniglich sie erklärt, sich dieselben gedacht haben? Ein Schicksal annehmen in der Bedeutung, daß alles was einem begegnet, vorher bestimmt sey, und erfolge völlig unabhängig von dem eigenen Verhalten, ist eine offenbare Ungereimtheit, die wahrscheinlicher Weise von keinem Vernünftigen je im Ernste und mit Ueberlegung ist behauptet worden. Ganz etwas anders ist es, wenn einer erkennet, daß von dem Verhalten eines jeden, was ihm begegnet, allernächst abhängt, aber dabey glaubt, daß sein Verhalten durch Ursachen, die ausser seiner Gewalt liegen, mittelbarer oder unmittelbarer Weise genau bestimmt werde.

Da das menschliche Herz sich oft vor sich selbst verbirgt, und der Mensch die geheimen Beweggründe und Triebfedern, durch die er gelenkt wird, nicht immer kennet: so kann es geschehen, daß er sich beredet, als wäre er von einer fremden Gewalt bestimmt worden, zu dem, was er nur selbst und von sich selbst that. Einem solchen Wahn ergiebt er sich besonders leicht, wenn er seinen Fehler dadurch entschuldiget zu haben glaubt. Er klagt lieber Verhängniß und Gestirne an, als daß er seine Thorheit bekennet. Es kann auch subtilere Speculation auf diese Meynung führen durch verschiedene Wege. Man sieht aber alsdenn bald, daß

die

die genaueste Erörterung derselben auf Untersuchungen führet, die nicht alle auf einmal ausgemacht werden können; wie aus den obigen Betrachtungen über die Freyheit (§. 51.) erhellet.

Wenn die Meynung vom Schicksal auf den zu weit getriebenen Satz vom zureichenden Grunde sich stützend, alle Veränderungen der Dinge in der Welt wie zusammen kettet; so reißt eine andere Meynung sie von einander, und hebt so gar die Regelmäßigkeit der Folge in den Begebenheiten auf. Dieß thut der Wahn vom Ohngefähr und Zufall. Doch es sind auch dieß sehr vieldeutige Namen. Wenn dadurch nur so viel angezeigt würde, daß aus äußerlichen, aus verborgenen, aus nicht vorhergesehenen, nicht freywillig veranstalteten Ursachen, wider Vermuthen, etwas geschehe: so könnte man nicht mit Grunde wider das Ohngefähr und den Zufall streiten, wenigstens nicht in Rücksicht auf unsere Erkenntniß und Anstalten. Aber man giebt diesen Worten auch Bedeutungen, oder macht Anwendungen davon, bey welchen mit Grunde dagegen gestritten wird.

*) Man kann hierbey nachlesen des Herrn D. Schuberts Metaph. §. 731-741.

§. 69.

§. 69.
Von dem Natürlichen, dem Wunderbaren und dem Wunder.

Dasjenige, was sich in der Welt eräugnet, erfolget entweder aus den Kräften der endlichen Dinge in ihrem Zusammenhange, oder es erfolget ganz anders. Was auf die erste Weise, durch die Kräfte und nach den Gesetzen der Natur, geschieht, heißt eine natürliche Begebenheit. Was nicht also geschehen wäre, hieße eine übernatürliche Begebenheit, oder ein Wunder.

Aber das Wort natürlich wird, wie sonst (§. 60.) also in Rücksicht auf die Welt, oder die ganze Natur, bisweilen in der Bedeutung genommen, daß es so viel heisset, als was ganz gewöhnlich und daher begreiflich ist. Und dennoch wird etwas, so auf eine verborgene, ungewöhnliche und unbegreifliche Weise, durch die Kräfte der Natur bewirket wird, nicht übernatürlich, nicht eigentlich ein Wunder heißen können; sondern nur wunderbar.

Wiewohl von verschiedenen der Name eines Wunders in der weitläuftigen Bedeutung gebraucht wird; und einige wenigstens Wunder von der geringern Classe (miracula minora) solche Begebenheiten nennen, die von endlichen Kräften, aber unsichtbaren, und die gewöhnlich dergleichen nicht bewirken, hervorgebracht zu seyn scheinen (a).

Wenn

Wenn man aber nach der engern Bedeutung unter einem Wunder eine wirklich übernatürliche Begebenheit versteht: so wird sich zwar die Unmöglichkeit der Wunder nicht mit Grunde behaupten lassen. Aber leicht kann es nicht seyn, nach diesem Grundbegriffe von irgend einer Begebenheit in aller Schärfe zu beweisen, daß solche ein Wunder sey.

Eben deswegen haben manche den Begriff vom Wunder anders zu bestimmen gesucht (b). Andere haben geglaubt, daß man nicht so wohl aus der Begebenheit für sich allein beurtheilen könne, ob etwas ein wahres Wunder sey, als vielmehr aus den Nebenumständen der Person, des Ortes, der Absicht u. s. w. (c)

Wenn aber aufs genaueste zu erweisen, daß etwas in der strengen Bedeutung ein Wunder, allemal noch zu schwer fiele: so könnten doch vielleicht die Regeln von der Wahrscheinlichkeit, die Grundsätze des vernünftigen Denkens, uns eher bestimmen, dieses anzunehmen, als ohne allen Beweis etwas für die natürliche Wirkung derjenigen Wesen und Kräfte zu halten, deren Wirkungen so etwas gar nicht ähnlich oder gleich ist (§. 22).

(a) S. des Hrn. D. Schuberts Metaphys. §. 751. seqq. *Bilfinger* Dilucidatt. philos. cap. sec.

(b) Unter andern auch Locke in dem Disc. sur les Miracles. S. Oeuvres diverses à Amst. 1710. p. 349. seq. desgleichen *Hutcheson* Synops. Metaphys. p. 150. seq.

(c) S.

(c) S. *Hollmanni* Commentat. philos. de miraculis. 1727. u. *Locke* l. c. p. 358. 367.

§. 70.

Von einigen allgemeinen Gesetzen der Natur.

Wenn es Gesetze der Natur giebt, die so allgemein sind, daß sie in der Geister- und in der Körper-Welt beobachtet werden: so können diese an keinem Orte füglicher angezeigt und erörtert werden, als in der **transscendenten Kosmologie.**

Allerdings findet man nun solche Gesetze in den Schriften der Philosophen häufig angeführt, und bald auf Schlüsse aus den Eigenschaften Gottes, oder der besten Welt, oder andern solchen Gründen, bald auf Beobachtungen gebaut; aber auf keine Weise alle strenge erwiesen. Die vornehmsten darunter sind; 1) das Gesetz der Stätigkeit, (Lex continuitatis) daß die Natur nie einen Sprung thue. Sie überhüpft bey ihren Anstalten kein Mittel. Sie hat in dem System der Wesen keine Lücke (vacuum formarum) gelassen. Die natürlichen Veränderungen entstehen ununterbrochen aus einander (a). 2) Das Gesetz der **Sparsamkeit**: die Natur thut nichts umsonst. Sie geht immer den kürzesten Weg. Sie verrichtet alles mit der kleinsten Kraft. (Lex minimi) (b) 3) Das Gesetz der allgemeinen **Erhaltung.** In der Natur kömmt nichts um. Kein Element, keine Grund-

ſubſtanz, keine Kraft; und wie einige meynten, bliebe auch immer gleich viel Bewegung in der Welt (c).

(a) S. *Leibnitz* Theodicée §. 348. Nouv. Eſſais p. 266. 440. *Locke* B. III. ch. VI. §. 12. *Bonnet* Betrachtung der Natur Th. II. *Robinet* de la Nature, tom. IV. liv. I. *La philoſophie de la Nature* (Amſt. 1770.) tom. II. pag. 537. ſeqq. **Mendelsſohn** Phädon Erſt. Ausg. S. 142 ff. **Käſtners** höhere Mechanik S. 350 ff.

(b) S. *Maupertuis* Eſſay de Coſmologie; *d'Argens* Hiſt. de l'Eſprit humain tom. IV. pag. 349. ſeq. *Tetens* Comment. de principio minimi. *Butz.* 1769. 4.

(c) Cf. *Bilfinger* de Harmonia praeſt. Sect. III. §. 32 ſqq. *Maupertuis* l. c.

§. 71.

Ob mehrere Welten möglich?

Es laſſen ſich andere Verknüpfungen der Dinge gedenken, als diejenigen ſind, welche wir bey dieſer unſerer Welt gewahr werden. Wären dieſe ſtatt der wirklichen: ſo wäre eine andere Welt. Und alſo ſind mehrere Welten möglich.

Unterdeſſen da wir nicht den Begriff eines Ganzen, dergleichen eine Welt, durchſchauen, und folglich die durchgängige Harmonie, die vollſtändige Gedenkbarkeit, nicht einſehen können: ſo wären wir eigentlich nur berechtiget zu ſagen, daß wir bey Annehmung der Möglichkeit mehrerer Welten nichts Widerſprechendes finden. Allein hier, wie in unzähligen andern

Fäl-

Fällen, halten wir dasjenige für möglich, bey dem wir uns etwas denken können, so lange wir einen Widerspruch dabey anzunehmen keine Ursache haben. Und thun wir Unrecht daran?

Aber so muß man, wie mich dünket, auch die Möglichkeit zugestehen, daß mehrere Welten wirklich seyn könnten, nach einander, oder wohl auch neben einander. Nicht nur, wenn zwey Wesen vorhanden wären, die Welten schaffen könnten, schiene dieses möglich. Sondern es könnte ja auch der nemliche Schöpfer mehrere von einander unabhängige Systeme hervorbringen. Um mich des in dieser Materie so beliebten Gleichnisses zu bedienen, wie ein Uhrmacher mehrere Uhren machen kann.

§. 72.

Ob in einer jeden Welt nothwendig denkende Substanzen seyn müssen?

Eine Welt ohne Geister, ohne denkende Substanzen, wäre freylich etwas ganz anderes, als diese unsere Welt. Wäre es wohl noch eine Welt? Die Definition (§. 66.) ist nicht dawider. Aber zu was sollte sie denn seyn, eine solche Welt, ohne denkende Substanzen, ohne Leben, ohne letzte Absicht und absolute Vollkommenheit (§. 50.)? Ein Wohnhaus für den Dämon, der sie erschaffen, ein Lustgarten für ihn? Aber so ist sie mir keine Welt mehr. Auch nicht mit ihrem Dämon.

Ohne

Ohne Grund würde ich auch eine leblose Welt als nothwendig, unabhängig, ewig oder für sich entstanden, annehmen. Einen Schöpfer der Welt kann ich mir aber weder so dürftig gedenken, daß er für sich eine Welt brauchte, und zwar eine leblose Welt, noch von ihm gedenken, daß er ohne Zweck eine Welt hervorbrächte. Mit Grunde also wird der Begriff von einer Welt ohne denkende Substanzen als thöricht verworfen werden können. — Und ohne Zweifel braucht man nicht erst durch viele Metaphysik sich davon zu überzeugen.

(*) Mehr solcher Sätze findet man bey berühmten Metaphysikern.

§. 724.

Von der Vollkommenheit einer Welt.

Keine Welt kann ohne Mängel und Einschränkung der einzelnen Theile und Kräfte seyn; denn sie bestehet aus endlichen Substanzen. Dieß nennt man das **metaphysische Uebel.** Ohne dasselbe kann also keine Welt seyn. Keine kann auf diese Weise vollkommen seyn, daß ein jeder Theil derselben alles hätte, was man sich nur von Vollkommenheit beysammen gedenken mag. Und wenn hiebey das **moralische Uebel** oder die Abweichungen vom Gesetze, und das **physische Uebel,** oder die unangenehmen Em-

pfindungen auch nicht nothwendig seyn sollten: so sind sie doch wohl mit Grunde für natürlich zu achten, ihr Daseyn mehr zu vermuthen, als ihre Abwesenheit. Oder es scheint, daß sich nicht darüber zu verwundern, wenn in einer Welt diese Arten von Uebeln angetroffen werden a).

Die Vollkommenheit einer Welt kann in nichts anderem gesucht werden, als in der genauen Uebereinstimmung alles dessen, was in ihr ist, und geschieht mit der Absicht, die dadurch erhalten werden soll, und in der Grösse dieser Absicht selbst. Soll dieß eine innerliche Absicht seyn: so muß sie sich bey den denkenden Substanzen befinden. Und es muß etwas Gutes, seyn, welches zu bewirken alles in der Welt übereinstimmt, wenn diese Uebereinstimmung die Welt zu etwas vollkommenem machen soll.

Nichts anders also, als das Wohl der denkenden Substanzen kann es seyn, weswegen der Welt Vollkommenheit kann zugeschrieben werden, wenn sie ihr in Rücksicht auf eine innerliche Absicht zugeschrieben werden soll (§. 50.) und dann bestünde die Vollkommenheit der Welt theils in der Grösse des Wohls oder des physischen Guten, so darine genossen, des Vergnügens, so darinne empfunden; theils in der Voll-

kommenheit der Einrichtung, wodurch jenes bewirket wird. Letzteres erfordert ohne Zweifel, daß in der vollkommensten Welt nichts überflüßig ist, nichts umsonst geschieht. Müssen nicht vermöge des erstern in der vollkommensten Welt alle nur beysammen mögliche Substanzen vorhanden seyn b)? Daß das Daseyn des physischen Uebels noch nicht beweise, daß eine Welt nicht auf das vollkommenste eingerichtet, nicht die beste sey, ist leicht einzusehen. Auch das Daseyn des moralischen Uebels, oder die Abweichung von den moralischen Gesetzen, beweiset es schlechthin noch nicht. Ueberhaupt kann derjenige die Vollkommenheit einer Welt nicht beurtheilen, der nur den geringsten Theil von ihr kennet.

Wenn ich das vollkommenste Wesen zum Urheber einer Welt annehme; so kann ich mich nicht bereden, daß sie sollte vollkommener und besser, seyn können, als sie wirklich ist. Ich kann nicht glauben, daß eine bessere an ihrer Statt möglich c).

a) Ein sehr metaphysisches, wenn man will, tiefsinniges, Ansehen hat der Beweis, worauf Robinet seinen Lieblingssatz bauet, daß in der Natur, er konnte nach seinen Gründen auch sagen, überhaupt in einer Welt, gleich viel Gutes und Böses seyn müsse. Aber in Wahrheit,

ich kann diesen Beweis für nichts anders halten, als für ein seichtes Geplauder, bey welchem zwar etwas Wahres zum Grunde liegt, so aber bis zur Ungereimtheit übertrieben wird. Das Endliche, dieß ist sein Grund, ist immer unvollkommen. Also Il n'existe pas dans le fini un seul degré de bonté pure, donc chaque degré du bien y est allié à un degré de mal, u. s. w. S. de la Nature tom. I. prem. partie chap. XXIII. Das letztere folgt aus dem ersteren gar nicht. Nur bey der Gränze, oder bey dem äussersten Grade, wo die Realität, oder das Gute aufhört, geht das dem Endlichen nothwendige Uebel der Einschränkung an. Also nimmt vielmehr bey jedem neuen Grade von Vollkommenheit das metaphysische Uebel ab. Mehr Schein bekömmt die Meynung durch den Beweis aus der Induction; aber die Unzulänglichkeit desselben erhellet doch endlich da auch.

b) S. Reimarus Nat. Relig. Vte Abhandl. §. 2. ff.

c) Man sehe, was Hr. D. Crusius dagegen erinnert §. 375. ff. Kann man aber nicht seinen Beweisgrund, daß eine Welt nothwendig endlich seyn müsse, (§. 386.) umkehren, und gegen ihn selbst gebrauchen, also schliessen: Weil eine jede Welt nothwendig endlich ist; so ist keine mögliche Welt unendlich. Folglich ist auch die beste der möglichen Welten endlich. Es ist also nicht widersprechend, eine Welt, die endlich ist, für die beste zu halten; so wenig es widersprechend ist, unter allen möglichen Menschen

schen einen für den besten zu halten; obgleich ein Mensch etwas endliches ist? Wider den Grundsatz, daß alles Endliche eines Zuwachses fähig ist, der beym ganzen Beweise zum Grunde lieget, lässet sich, wie mich dünket, mit Recht einwenden, daß derselbe nur also angenommen werden darf: wider den allgemeinen Begriff der Endlichkeit ist es nicht, sich einen Zuwachs bey einem endlichen Dinge zu gedenken; aber es könnte demohngeachtet wider den individuellen Begriff irgend eines endlichen Dinges seyn. S. §. 33.

Geschichte der Metaphysik.

§. 1.

Ursprung der metaphysischen Begriffe.

So wie die Erkenntniß einzelner Menschen noch immer von dem Sinnlichen anfängt: so waren ohne Zweifel auch die Betrachtungen der ersten Menschen auf das Sinnliche gerichtet, waren physisch. Aber aus der Aehnlichkeit der einzelnen Dinge, die zu wichtig für unsere Erkenntniß ist, als daß sie lange unbemerket bleiben könnte, mußten nach und nach allgemeine Begriffe entstehen, und aus den allgemeinen

immer allgemeinere. Die Bemerkung, daß gewisse Erfolge nur immer unter gewissen Umständen, nur bey der Gegenwart gewisser Dinge sich eräugneten, gab die erste Bestimmung zu dem Begriffe einer Ursache, und das Gefühl von der Anwendung seiner eigenen Kraft vollendete ihn. Die Verknüpfung der Begebenheiten mit den wirkenden Ursachen offenbaret sich so allgemein, daß der Grundsatz, Nichts ohne Ursache, den Menschen frühe bekannt werden mußte. Aber da man einmal so weit gekommen war, daß man die Ursachen von allem, was sich eräugnete, wissen wollte, diese Ursachen aber bey den sichtbaren Dingen nicht allemal anzutreffen waren: so konnte jetzt der Begriff von unsichtbaren Kräften entstehen, ein Begriff, der vielleicht vom Selbstgefühl aufgeklärt, vielleicht auch die Anleitung zur Reflexion über das Selbstgefühl war.

Unterdessen waren, da man so weit gekommen, die ersten und wichtigsten Schritte zur metaphysischen Speculation gethan.

§. 2.

Metaphysische Streitfragen, ehe noch das System vorhanden war.

Die Dinge unterscheiden sich von einander durch gewisse Eigenschaften, die ihnen zum Theil bestän-

beständig zukommen, und vermöge dieser Eigenschaften sind die Dinge geschickt einiges zu thun oder zu leiden, einiges nicht. Darinne bestehet die **Natur** und das **Wesen** der Dinge; und es ist also klar, wie diese Begriffe haben entstehen können, und wahrscheinlicher Weise entstanden sind. Als nothwendige Grundbegriffe der Philosophie beweiset sie nicht nur die Sache selbst; sondern die Geschichte macht uns auch die Speculation über die Wesen der Dinge als eine der ersten Bemühungen der Philosophen bekannt. Die mannichfaltige Verknüpfung der Dinge in der Welt ist die natürliche Anleitung zu dem Gedanken, in welchem die **Welt als ein Ganzes** vorgestellt wird; und auch dieß ist einer von den ersten Punkten, über den die Philosophen speculirten. Kam der Grundsatz, Nichts ohne Ursache, hinzu: so war die Untersuchung von dem **Ursprunge aller Dinge veranlasset**; bey welcher eben die grossen Trennungen erfolgten, die in der **Geschichte der Theologie** zu erzählen sind.

Was den Ursprung der einzelnen Dinge anbelangt; so lernten die Philosophen **Materie** und **Form**, oder **Subject** als das Behältniß der Kraft und der Modificationen, und die Eigenschaften auch Modificationen bald von einander unterscheiden. Und damit waren sie auf dem Wege zu den tiefsinnigsten Speculationen. Wo-

her kömmt nun die Form der Dinge, eines jedweden Dinges Art und Wesen, das sich bey den beständigen Veränderungen, welchen die Materie unterworfen ist, erhält? Hier redet Pythagoras von Zahlen, Plato von Ideen; weil sie keine schicklichere Namen fanden, die unsichtbaren Dinge zu benennen, in welchen der Grund von den regelmäßigen Formen und Wirkungen läge.

Die Philosophen von der Jonischen Secte, die, weil sie auf die Körperwelt ihre Philosophie meist einschränketen, Physiker genennt wurden, erklärten den Ursprung der Dinge aus gewissen einfachen Principien oder Elementen und deren Beschaffenheiten. Aber in Annehmung willkührlicher Begriffe und weit getriebener Speculation beweisen sie sich zum Theil metaphysisch genug *).

Erzmetaphysiker waren die ersten Philosophen der Eleatischen Schule, Xenophanes und Zeno; wenn nehmlich ein Metaphysiker derjenige heisset, der durch den sinnlichen Schein auf die wahre Beschaffenheit der Natur sich durchphilosophiren will. Denn diese Männer glaubten, daß die Ursubstanzen, die Grundwesen, ganz etwas anderes als Körper wären. In diesen unbekannten Dingen und Eigenschaften suchten sie den ersten Grund von allem, was da ist; und leugneten tro-

hig alles, was die Sinnen uns vorhalten, wenn es ihren metaphysischen Begriffen zuwider zu seyn schien. Die übrigen Secten der griechischen Philosophen liessen sich aufs metaphysische nicht viel ein.

*) S. Plato im Phädon B. 45. ff.

§. 3.

Metaphysik des Aristoteles.

Materialien zu einer Wissenschaft, in welcher der Geist des Philosophen durch den sinnlichen Schein auf die Grundbeschaffenheiten und Grundkräfte der Natur, auf die οντως οντα, eindringen sollte, in welcher untersucht werden sollte, was bey der beständigen Circulation der Materie, die Dinge bey ihrem Wesen erhielte, in welcher also der Grund aller Wissenschaft entdecket und befestiget, in welcher die Grundbegriffe des menschlichen Denkens erörtert werden sollten — Zu dieser Wissenschaft war bereits reicher Stof vorhanden; als Vater Aristoteles kam, und das System schuf. Den Namen Metaphysik hat diese Wissenschaft nicht von ihm, sondern erst nach ihm erhalten. Aber der Physik setzt er sie ausdrücklich entgegen, als die Wissenschaft, die über das speculirte, was noch über die physischen Betrachtungen wäre *). Er nennt

sie bisweilen Grundphilosophie, bisweilen Wissenschaft oder Philosophie schlechthin, und deutlich genug zeigt er an, daß seine Hauptabsicht darinne sey, die Natur des Dinges und die οντως ονται auszuspähen **).

*) S. Metaph. Lib. IV. cap. III.

**) S. Hollmann in Prolegom. Metaphys. §. IV. XXIX.

§. 4.

Metaphysik der Scholastiker.

Die Scholastiker hatten nicht Kenntniß genug von der alten Philosophie, um den Sinn und die Absicht der Untersuchungen, die Aristoteles in den metaphysischen Büchern anstellt, einzusehen. Sie bemerkten nur die wichtigsten Gegenstände, auf welche er seine Speculation gelegentlich hinführet, Gott, die Geister, und die Grundlehren von allen Dingen überhaupt. Daher glaubten sie, daß die Metaphysik eine Wissenschaft seyn müsse, die von Gott, den Geistern, und allen Dingen überhaupt handele; Ontologie, Pneumatologie und Theologie, wurden von der Zeit an als wesentliche Theile derselben angesehen.

Wie groß das Wohlgefallen der Scholastiker an dieser ihrer Metaphysik gewesen, ist nicht zu beschreiben. Sie that ihnen auch allerdings wichtige Dienste. Denn sie war das Magazin von Kunstwörtern und Distinctionen, die sie zu Ausführung ihrer Subtilitäten bey den theologisch-philosophischen Zänkereyen brauchten. So lange die Weisheit in Worten bestand, war sie die Königin der Wissenschaften. Aber so bald der gute Geschmack über die Barbarey siegte, fieng man auch an, diese vermeynte Königin vom Throne zu stürzen, und sie als ein Ungeheuer zu verabscheuen, oder zu verlachen.

§. 5.

Unbestimmtes Schicksal der Metaphysik bey der Reformation der scholastischen Philosophie.

Da man dasjenige, was man bey der scholastischen Philosophie verabscheute, hauptsächlich bey der Metaphysik fand; so war der Haß der Antischolastiker auch hauptsächlich gegen sie gerichtet. Ja auch diejenigen, die die peripatetische Philosophie liebten, und ihr nur eine bessere Gestalt zu geben suchten, scheinen zum Theil an der Verbesserung der Metaphysik verzweifelt zu haben. Von den Vätern der neuern Philosophie wurde die Nothwendigkeit einer Grundwis-

senschaft

fenschaft zu gut bemerket, als daß sie die Metaphysik ganz hätten übergehen können. Aber einige von ihnen behandelten nur einzelne Stücke, ohne etwas vollständiges zu liefern; andere sannen auf eine Metaphysik, die nicht besser als die scholastische gewesen seyn würde, wenn sie damit zu Stande gekommen wären. Dabey erhielt sich die scholastische Metaphysik noch immer bey vielen im Ansehen. Und ein anderer Theil hatte daher noch immer guten Grund, gegen die Metaphysiker los zu ziehen.

*) S. Hollmann in proleg. sonderlich §. XLI.

§. 6.

Leibnitzisch-Wolfische Metaphysik.

Der Wiederhersteller, wenn ich nicht sagen soll der Schöpfer, einer bessern und nach dem Sinn der Alten eingerichteten Metaphysik war Leibnitz. Nicht nur aus den, durch ihn an das wissenschaftliche Licht gebrachten, Hauptgrundsätzen wird ihn die Nachwelt dafür erkennen; sondern hauptsächlich auch aus der Speculation, in welcher er die Natur, entkleidet von dem sinnlichen Schein, aufzustellen versucht hat; eine Speculation, welche, man mag auch von ihr übrigens urtheilen, wie man will, doch gewiß so wichtig ist, als je eine von denjenigen war,

durch

durch welche die Philosophen der alten Welt sich verewigt haben.

Aus Leibnitzens Ideen schuf Wolf das vollständige System. Auch dazu gehörte mehr, als ein gemeiner Kopf. Doch über sein Verdienst sind die Stimmen noch getheilt. Ich will nicht unternehmen, solches zu bestimmen, und vermag es auch nicht zu thun. Man müßte freylich vom Vorurtheil sehr verblendet seyn, wenn man nicht den Hauptfehler dieses Systems bald gewahr werden sollte, daß zu viel auf willkührliche und schwankende Begriffe gebaut, und daher manches, so anfangs bewiesen scheint, im Grunde nicht bewiesen ist. Aber ob nicht noch dadurch ein merkwürdiger Schritt in dem Fortgange der philosophischen Erkenntniß befördert worden; ob nicht mehr dazu gehörte, ein solches System aufzustellen, als es zu beleuchten und die Fehler daran gewahr zu werden; das wird vielleicht die unpartheyische Nachwelt entscheiden.

*) Meinen Lesern überlasse ich hier Betrachtungen anzustellen über die Krönung der heftigsten Schrift wider die Monadenlehre und das ganze Leibnitzisch-Wolfische System (S. Met. §. 36.) — Das mußte er noch erleben, der Mann, den man Vorzugsweise den Philosophen, und sogar den deutschen *Mercurius Trismegistus* nannte! (S. Brucker in supplement. ad Histor crit. Philosophiae S. 895.) Merkwürdiger Beweis von der Hinfälligkeit

des

des Ruhms eines Metaphysikers! Oder soll ich lieber sagen, von der deutschen Freyheit im Denken?

§. 7.

Die Bestimmung der Metaphysik ist noch immer ungewiß geblieben.

In dem Wolfischen System hat die Metaphysik gewissermassen einen Zuwachs an der Kosmologie bekommen, den auch das entgegengesetzte System angenommen hat. Beyde Systeme sind copirt worden. Unzählige male das erstere. Aber bey allem dem ist das System der Metaphysik noch nicht auf einerley Absicht gegründet, und in gewisse Grenzen gebracht. Unter uns Deutschen, die wir so sehr für das System sind, zieht noch immer einer dahin, der andere dorthin, und der eine Theil reisset ein, wo der andere bauet. Und die meisten Ausländer mögen, wie es scheint, mit einer eigenen Wissenschaft von Metaphysik gar nichts zu thun haben.

Natürliche Theologie.

Rom. 1, 20.

Τα αορατα αυτυ τοις ποιημασι νοουμενα καθοραται.

Natürliche Theologie.

§. 1.

Vorerinnerung.

Die Lehre von Gott enthält die erhabensten Gedanken, zu denen die menschliche Seele sich aufschwingen kann; und diejenigen Grundsätze, auf welche die **Sittenlehre der Vernunft** erbaut wird, von welchen die allgemeine Wohlfahrt abhängt. Hier ist Leichtsinn Ruchlosigkeit, und Kühnheit Frevel. Keine skeptische Sophisterey, keine dogmatische Spitzfindigkeit, sollte diese heiligen Betrachtungen entstellen.

Um diesen wichtigen Theil der Philosophie seiner Würde und Absicht gemäß abzuhandeln,

will ich versuchen aus unstrittigen und dem gemeinsten Verstande faßlichen Begriffen und Grundsätzen zu philosophiren, und alles zu vermeiden, was den Feinden der Religion zum Vorwurfe Gelegenheit geben könnte. Ich will das Zweifelhafte, auf zweydeutige Worte und strittige Grundsätze hinaus laufende, der Metaphysik überlassen. Ich will dabey das System meiner Kirche vergessen, und mich in Gedanken in jene Zeiten versetzen, wo die menschliche Vernunft noch sich selbst überlassen, noch nicht durch das hellere Licht der Offenbarung erleuchtet, den grossen Gedanken sich dachte.

Erstes Hauptstück.

Von Gottes Existenz und Eigenschaften.

Erster Abschnitt.

Von der Existenz Gottes.

§. 2.

Allgemeiner Grundbegriff von Gott.

Wenn wir von denjenigen Bedeutungen abgehen, die der Name Gott, oder diesem entsprechende Namen aus andern Sprachen, nur beym Misbrauche und bey der uneigentlichen Anwendung haben: so scheint der Begriff von Gott, der mit größtem Rechte für den allgemeinen Begriff gehalten werden kann, und für einen Grundbegriff, in welchem noch keine

strittigen Bestimmungen angegeben werden, dieser zu seyn; daß Gott dasjenige Wesen, welches den Grund von dem Daseyn dieser Welt in sich enthält, oder die erste Ursache, von welcher die Welt wenigstens in ihrer Form und Erhaltung herrühret; das höchste Wesen, mit welchem wir in Verbindung stehen.

Aber gleichwie aus den Gründen, die die Existenz Gottes beweisen, zugleich erhellet, daß diese erste Ursache eine von der Welt unterschiedene und eine verständige Substanz seyn müsse; also ist auch keine Religion zu gründen, wofern man nicht dieses in dem Begriffe von Gott annehmen wollte, keine Religion davon zu erwarten. Daher hat man jederzeit, und mit Grunde, diejenigen unter die Gotteslängner gezählt, die zwar dem Namen nach einen Gott erkannt haben, aber nicht unter diesem Namen die erste Ursache der Welt, als ein von ihr unterschiedenes und verständiges Wesen, verstanden haben.

Dieß sind also nothwendige Grundbestimmungen in dem Begriffe von Gott; und in dieser Bedeutung des Namens wollen wir nun die Existenz Gottes beweisen.

§. 3.

Ob der Satz, daß ein verständiges Wesen der Urheber der Welt, eine Grundwahrheit? Grund, warum wir vernünftiger Weise ihn annehmen müssen.

Vielen scheinet die Lehre, daß ein Gott ist, oder daß ein verständiges Wesen der Urheber und Regent der Welt, eine aus sich selbst so offenbare Wahrheit zu seyn, daß sie selbige unter diejenigen Grundwahrheiten rechnen, die der menschliche Verstand, ohne Räsonnement und Beweise, sogleich mit Ueberzeugung annimmt, so bald er sie nur denket; woferne Vorurtheil und Leidenschaft es nicht verhindern, welche gegen alles, was man nur von Wahrheit aufbringen mag, das Gemüth einnehmen und Zweifel erregen können (*).

Es kann aber seyn, daß ihnen nur deswegen diese Wahrheit aus sich selbst klar und einleuchtend zu seyn scheinet, weil sie eine sehr unmittelbare Folge aus einem der gewöhnlichen Hauptgrundsätze des menschlichen Denkens ist; und weil ihnen vielleicht mancher Beweis diese Wahrheit mehr zu verdunkeln als aufzuklären geschienen hat.

Der Grundsatz, der jeden vernünftigen gar leicht zur Erkenntniß Gottes bringen kann, ist

nemlich dieser; daß ein System der Dinge, das so unermeßlich viele Ordnung, Regelmäßigkeit und Vollkommenheit enthält, das den Werken unverständiger Kräfte so unähnlich, hingegen den Werken verständiger Wesen so ähnlich ist, ein verständiges Wesen zum Urheber, Verstand und Weisheit zum Grunde haben müsse. (§. 24.)

Dieser Gedanke ist so natürlich; der entgegengesetzte ist so grundlos, allen Regeln des vernünftigen Denkens so zuwider, daß nur Thoren in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott; und Zweifel wider die Existenz Gottes nur aus Hirngespinsten, aus Unachtsamkeit, aus irrigen Voraussetzungen, oder aus Begierde zu zweifeln und zu widersprechen, entstehen können (**).

Doch wir wollen diese Zweifel und die scheinbarsten Einwendungen wider diesen Grundsatz untersuchen.

(*) S. *Appeal tu Common Sense in Behalf of Religion* Edinb. 1768.

(**) Das Vorgeben, als ob, wer weiß wie viele, Nationen von Atheisten wären, und überhaupt die Atheistenmacherey, haben oft sehr unzulängliche Gründe.

§. 4.

Erster Einwurf: Unsere Erkenntniß geht nicht weiter, als unsere Erfahrung, nicht bis auf die letzten Ursachen.

Wenn alle unsere Erkenntniß auf Erfahrungen beruht; und auch nur die Uebereinstimmung aller unserer Erfahrungen der Grund der Lehrsätze von der Caussalität ist, der Grund, daß wir von allem eine Ursache, von regelmäßigen Dingen eine verständige Ursache wissen wollen: (§. 23.) so kann es vielleicht einem scheinen, als ob wir über die Grenzen unserer Erkenntniß giengen, und diese Grundsätze zu weit ausdehnten, wenn wir sie auf den letzten Grund der Dinge, auf die innersten Wesen, auf Welt und ihren Ursprung anwenden (a).

Einige möchten hier antworten, daß unsere Erkenntniß nur bey den Empfindungen und bey der Erfahrung entspringt, aber in sich einen andern Grund hat, und daher natürlicher Weise weiter sich erstreckt, als die Erfahrung (b).

Aber wenn auch unsere Begriffe und Urtheile keinen andern Grund haben, als die Erfahrung; wäre es denn vernünftiger, das, was diesen auf Erfahrung, das heißt, auf das, was wirklich und gewiß möglich ist, gegründeten Begrif-

fen zuwider ist, lieber anzunehmen, als was ihnen gemäß ist? Wenn keine Erfahrung, und überhaupt kein vernünftiger Gedanke, die Vermuthung veranlassen kann, daß etwas wie die Welt, etwas wie der Mensch, wie diese Erde, voll Pracht und Leben, anders als durch die Kraft eines verständigen Wesens vorhanden seyn könne: so muß ich ja eben deswegen, wenn ich sichern Gründen beym Denken folgen, nicht ohne Grund etwas annehmen will, bey der Welt eine Gottheit annehmen (§. 24.).

Aber wir wenden ja gar nicht einmal unsere Grundsätze ausser den Grenzen der Erfahrung an, wenn wir nach Grund und Ursache bey denjenigen Dingen fragen, deren Abhängigkeit von Kräften ausser ihnen durch die Erfahrung selbst offenbar ist. Sind nicht alle Dinge dieser Welt, Thiere und Pflanzen, in ihrem Ursprung und in ihrer Erhaltung, sind nicht die grossen Weltkörper also abhängig? Wenn ich bey allen diesen Dingen den Grund der Vollkommenheit und Regelmäßigkeit ausser ihnen finde; muß ich nicht nach der Grundursache aller dieser Dinge, und ihrer Vollkommenheit fragen?

(a) S. *Hume* Enquiry concerning human Understanding Sect. IV. XI.

(b) Homes Versuche, Th. II. Abhandl. über die Kraft.

§. 5.

Zwote Ausflucht: Die Folge der Dinge in der Welt hat keinen Anfang.

Aber hier findet sich vielleicht eine neue Ausflucht. Eines, möchte man sagen, kömmt vom andern. Aber da ist keine erste Ursache. Also eine Zeugung aus der andern, eine Bewegung aus der andern, ein Mensch vom andern, eine Pflanze aus der andern; und keine erste Ursache, kein selbstständiger letzter Grund zu allen diesen Folgen? Und dieß anzunehmen sollte Vernunft seyn? Wenn ich frage, wodurch eine Kette, deren Anfang oder Ende nicht zu sehen ist, gehalten werde: so soll die Antwort, daß ihrer Glieder unendlich viele sind, vernünftig seyn?

Nein, so lange ich keinen letzten Grund bey diesen Folgen annehme; so lange ich nicht ein ewiges, nothwendiges, und von keinem andern weiter abhängiges Wesen annehme: so habe ich noch keine vernünftige Antwort auf die vernünftige Frage, woher kommen Menschen und Thiere, Himmel und Erde; wo ist der Grund von meinem Daseyn, von meinen Kräften, von meiner Glückseligkeit, von meinen Wünschen, von so vieler Regelmäßigkeit in jedwedem Theile, von so vieler Ordnung im unermeßlichen Ganzen?

Dazu verliere ich mich in Widersprüchen, wenn ich den Gedanken von einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, von einer Reihe lauter abhängiger Ursachen, entwickele (Metaph. §. 21.)

(*) Einige unternehmen, den Ursprung der Menschen und Thiere aus der Geschichte zu erweisen. Allein dieß führet in weitläuftige Untersuchungen, bey welchen die möglichen Einwürfe, wenn sie auch nicht genug gegründet sind, doch immer so viel Schein bekommen, daß die Evidenz des Beweises für wenige nur behauptet werden dürfte. S. **Reimarus** in den Betrachtungen über die natürliche Religion. S. 40. ff.

§. 6.

Ob die schöpferische Kraft in der Welt selbst seyn könne? Grenze der natürlichen Erkenntniß von Gott.

Aber es sey, daß ein Grund, ein letzter Grund, von allem dem, was wir in der Welt erblicken, da seyn muß; eine Kraft, von welcher Himmel und Erde eingerichtet ist, Menschen und Thiere, Körper und Seelen, ihr Daseyn haben: kann dieser Grund, kann diese Kraft nicht in der Welt selbst seyn? Eine solche Vorstellung scheint, auf verschiedene Weise bestimmt, den Grund mancher der Religion entgegengesetzter Systeme auszumachen. Wir wollen sie entwickeln: so wird

erhellen,

erhellen, ob Wahrheit darinnen ist, oder nicht.

Was soll dieß heissen: der Grund von der Welt in ihr selbst, der Grund von dem Daseyn der Menschen und der Thiere, der Erden und der Himmel in der Welt? Wir wollen die Frage theilen. Was soll dieß heissen, die Menschen kommen her von einer Kraft, die in der Weit selbst liegt? Es kann so viel heissen: In den Elementen und ihren Kräften, in der Kraft der Wärme, und der Erde, und des Wassers, und was etwa für andere Elemente in der Natur sind, liegt Grundes genug, daß einmal die Menschen und die übrigen Thiere haben entstehen können.

Aber warum sollte ich dieses glauben? Ganz ein anderes lehret ja die Erfahrung!

Doch es giebt ja auch Erfahrungen, die da beweisen, daß aus lebloser ungebildeter Materie, durch Fäulniß, durch die blosse Wirkung der leblosen Kräfte, Thiere erzeugt werden können? Ein solcher Ursprung der Thiere ist noch nicht mit hinlänglichen Gründen bewiesen worden. Und wenn es auch Erfahrungen gäbe, die da bewiesen, daß gewisse Thiere, oder Halbthiere, aus den Wirkungen lebloser Kräfte entstünden; dürfte ich darum einen solchen Ursprung von den übrigen

Thieren,

Thieren, und von den Menschen, mir gedenken (*)?

Und wenn ich auch annehmen wollte, daß Thiere und Menschen durch die Kräfte der leblosen Dinge des Himmels und der Erde, haben entstehen können: müßte ich nun nicht fragen, wer hat die Natur also eingerichtet, Himmel und Erde also geformt, und sie in eine solche Verbindung mit einander gebracht, daß, durch die Kräfte ihrer Elemente in einer solchen Verknüpfung, nun solche wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden können, daß Menschen durch sit ihr Daseyn erhalten konnten?

Kaum scheint es glaublich, daß es Philosophen gegeben habe, die den Ursprung des ganzen Weltgebäudes dem Zufalle zuschreiben konnten, das heißt, einem nicht durch ein verständiges Wesen veranstalteten Falle, einem Falle, von dessen Erfolg sich kein eigentlicher Grund angeben lässet (Metaph. §. 68.), einem ohngefähren Zusammenstosse ewiger Atomen. Bey der Welt, bey Himmel und Erde, an den Zufall lieber zu gedenken als an ein verständiges Wesen! Welcher Grundsatz des vernünftigen Denkens, oder welche Erfahrung, rechtfertiget denn einen solchen Einfall? Sollte es nicht erlaubt seyn, ihn Unsinn zu nennen, ohne einer weitern Antwort ihn zu würdigen? Sollte es mehr brauchen, seine

Un=

Ungereimtheit völlig begreiflich zu machen, als daß man ihn nur ein wenig entwickelt, nur ein wenig überleget, was Welt heisse, und was Zufall, oder ein Zusammenstoß unbelebter Atomen heissen könne?

Aber was Zufall genannt wird, kann vielleicht besser **Nothwendigkeit** genannt werden. Nothwendig sind vielleicht Himmel und Erde entstanden, oder von Ewigkeit vorhanden? Was für eine Nothwendigkeit soll ich denn hier annehmen? Eine **absolute** Nothwendigkeit in den Wesen der einzelnen Dinge, in der regelmäßigen Verbindung mit einander zu seyn, und regelmäßig mit einander zu wirken? Wie kann ich eine solche absolute innerliche Nothwendigkeit mit Grunde annehmen, da ich weder in mir dergleichen empfinde, noch an irgend einem Dinge sie gewahr nehme? Ich sehe ja, daß die Elemente der Materie zu jedweder Verbindung geschickt sind. Ich sehe, daß ganz andere Verbindungen, nicht solche regelmäßige Verbindungen, zum Vorscheine kommen, wenn sie nicht durch eine verständige, oder wenigstens regelmäßig eingerichtete, Kraft getrieben werden. Und kann ich denn überhaupt eine **blinde**, d. h. in keinem verständigen Wesen gegründete, **Nothwendigkeit**, bey einer Welt der Geister der Ordnung und des Lebens annehmen? Die Nothwendig-

wendigkeit, die bey dem Ursprunge und den Veränderungen der Dinge zu ersehen ist, ist also blos eine äusserliche, das heißt, eine Folge der Abhängigkeit, eine solche, die nach einem Grund und nach einer letzten Ursache zu fragen, uns bestimmt (§. 5.); nach einem für sich nothwendigen und unabhängigen verständigen Wesen, durch dessen schöpferische Kraft diese Welt der abhängigen Dinge ihr Daseyn erhalten hat.

Es täuschen sich also auch diejenigen mit leeren Worten, die die Natur statt der Gottheit annehmen, nicht den einzelnen Kräften, sondern dem ganzen System, den Grund und Ursprung von allem, was da ist, und geschieht, zuschreiben. Denn das Ganze ist ja nichts anders, als die Sammlung der einzelnen Dinge und Begebenheiten. Und von ihnen insgesamt, und ihrer Verbindung, müssen wir den Grund in einem verständigen Wesen annehmen, wenn wir vernünftig denken wollen.

Aber wo ist dieses Wesen; wie hänget es mit den übrigen Dingen, mit der Welt, zusammen? Wie eine Seele mit ihrem Körper, oder wie? — Dieß sind Fragen, die die Vernunft völlig zu beantworten, schwerlich im Stande ist; und bey denen sie sich leicht in die Grundirrthümer zurück verlieren kann. Der Mensch, der alles gern im Bilde vor sich sehen möchte, strebt auch nach einer solchen anschauenden Erkenntniß vom Schöpfer. Er sollte bedenken, daß er sie von seinem

eigenen

eigenen Geiste nicht hat; und gar nicht unternehmen, solche Fragen aufzulösen. Wir wollen unterdessen sehen, was sich bey der genauern Entwickelung des Begriffes von einem Wesen, von welchem die Welt ihr Daseyn hat, offenbaren wird (**).

(*) S. Reimarus S. 88. ff. und die Nouv. Recherches sur les êtres microscopiques 1769.

(**) Die sonst gewöhnlichen Beweise für die Existenz Gottes kann man finden in *Hollmann.* Pneumatolog. §. CXXV-CXXXIV. *Schubert.* Metaphys. pag. 505-524; und ausführlicher in *Ioach. Langii* Caussa Dei. Hal. 1723. 8.

Zweyter Abschnitt.

Weitere Entwickelung des Begriffes von Gott, in Rücksicht auf die Gründe seiner Realität.

§. 7.

Gott ist independent und ewig. Wir müssen uns von Gott den vollkommensten Begriff, der uns möglich ist, machen.

Diejenigen vernünftigen Betrachtungen, die den Menschen zur Erkenntniß Gottes bringen, lehren ihn als ein verständiges Wesen verehren. Und da die Welt, sein Werk, über unsere Begriffe, herrlich und erhaben ist: so müssen wir ja eingestehen, daß der Herr der Welt vollkommener ist, als wir begreiffen können. Aber ob wir denn also gleich nicht so vollkommen, als er ist, uns ihn werden vorstellen können: so dürfen wir ihn doch nicht unvollkommener uns vorstellen, als wir können; nicht so, daß wir ein anderes Wesen, welches vollkommener wäre, uns vorstellen könnten. Wir müssen demnach

Gott

Gott, als den vollkommensten Geist uns gedenken (Metaphys. §. 62). Es kann zwar der Gedanke entstehen, ob nicht vielleicht der Schöpfer dieser Welt ein eingeschränktes, und von einem höhern abhängiges Wesen sey?

Allein, ausserdem daß dieser Gedanke keinen vernünftigen Grund hätte: so wäre ja alsdenn nicht der Schöpfer, sondern das höhere Wesen, von welchem er abhängig ist, nach dem Grundbegriffe, Gott. (§. 2).

Wie aus dem Begriffe eines unabhängigen, für sich nothwendigen Wesens, der Begriff der höchsten, unendlichen, Vollkommenheit entsteht; (Met. §. 61.) wollen wir hier nicht wieder untersuchen. Unnatürlich ist es gewiß, bey einer solchen Menge endlicher Wesen, bey einer solchen Leiter aufsteigender Vollkommenheit, beym eingeschrenkten stehen zu bleiben. Das Endliche sollte seyn: und das Unendliche sollte nicht seyn? Das unendliche, in dessen Wesen wir allein die Nothwendigkeit des Seyns erblicken?

Ich will unterdessen doch nicht blos aus dem Begriffe des vollkommensten Geistes fortschliessen, um den Begriff von Gott weiter zu bestimmen: sondern die Eigenschaften Gottes

einzeln aus der Betrachtung der Welt zu erkennen suchen.

§. 8.

Gott ist mächtig, gütig und weise.

Was für einen Schöpfer verkündiget denn die Welt? Vor ihm zittern die Könige. Die Erde ist ein Punkt in seinem Reiche. Er hat die Himmel ausgebreitet. Er hat die Kräfte geschaffen, und der Natur Gesetze gegeben. Alles, was grosses vorhanden ist, kömmt von ihm her. Gros und mächtig ist er, mehr als wir begreiffen können.

Aber ist er groß Schaden anzurichten? Groß wehe zu thun? Licht und Leben kömmt von ihm. Freut sich nicht jede Creatur ihres Daseyns? Millionen freuen sich ihres Daseyns (a).

Wie viel Gutes ist nicht für dich vorhanden, o Mensch. Wie viele wohlschmeckende Speisen! Wenige wären genug gewesen, wenn du nur hättest leben sollen, ohne vergnügt zu seyn. Und was für Quellen des Vergnügens hast du noch in dir, und ausser dir?

Wenn nun alles in der Welt übereinstimmt, Gutes zu bewirken; können wir vernünftiger Weise etwas anders annehmen, als daß der Schöpfer das Gute gewollt? Wenn bey einer regelmäßigen Verknüpfung eines das andere befördert, um Gutes zu bewirken; sollen wir da nicht **Mittel** und **Absichten** erkennen; und, wenn bey der mannichfaltigen Verbindung nicht gesagt werden kann, daß etwas besser hätte gemacht werden können, die geschickte Verknüpfung **Weisheit** nennen (b).

(a) Ich suche hier nicht rednerische Ausdrücke. Ich wollte nicht gerne blenden, wo untersucht werden soll. Aber die erhabensten Ausdrücke sind bisweilen die natürlichsten.

(b) Statt vieler ohnedem bekannter Werke, über die **Absichten der natürlichen Dinge**, zum Beweis der Güte und Weisheit des Schöpfers, will ich hier nur wieder des unsterblichen **Reimarus** Natürl. Religion anführen, als in welcher diese Materie besonders ausführlich und gründlich abgehandelt worden ist.

§. 9.

Aber woher das Böse in der Welt? Erörterung dieser Frage in Ansehung des physischen Uebels.

Wenn wir aus der Beschaffenheit der Welt auf die Eigenschaften des Schöpfers schliessen,

und wegen des guten, so wir in derselben antreffen, ihm Vollkommenheiten beylegen: müssen wir nicht gleicher Weise, wegen der Unvollkommenheit und des Bösen, so in der Welt angetroffen wird, Unvollkommenheit und böse Eigenschaften bey ihm vermuthen? Oder sind wir etwa genöthiget, zwey Wesen mit einander als die Ursachen dieser Welt anzunehmen, ein Gutes und ein Böses?

Lasset uns zuerst vernehmen, was man Unvollkommenheit und Böses nennt.

Wenn derjenige, so über die Unvollkommenheiten und das Uebel in dieser Welt klaget, die Antwort auf die Frage, warum klagst du denn, allemal aufrichtig geben wollte: so würde sie ohne Zweifel meistentheils diese seyn, daß er nicht immer so vergnügt sey, als er zu seyn wünsche, indem er oft Schmerz des Körpers empfinde, oft innerlichen Verdruß des Geistes, oftmals Mangel leide an dem, was er zu seinem Vortheile brauchte, daß er von Menschen und Thieren und den leblosen Elementen allerhand Ungemach ausstehen müsse, so oft in seinem Vergnügen gestöhrt, in seinen Absichten gehindert werde.

Es läßt sich aber auch der Klage ein ehrbares Ansehen geben. Man klagt für das ganze menschliche Geschlecht; daß Unwissenheit die Menschen verhindere, ihren wahren Vortheil zu erkennen, und zu befolgen, Irrthum sie bestimme, Scheingüter zu wählen, die, statt zu beseligen, nur beunruhigten und quälten; daß Kriege das Land verwüsten, und Seuchen ganze Geschlechter hinweg raffen; daß der zerbrechliche Körper des Menschen, tausend unangenehmen Empfindungen immerzu ausgesetzet, wenn er mühsam erhalten und ernährt worden ist, zuletzt zerfalle, wenn der Mensch zu leben gelernt habe.

Der Unzufriedene schließt vielleicht auch die unvernünftigen Thiere mit in seine Klagen ein. Auch sie empfinden die Unvollkommenheit des irdischen Lebens. Ganze Geschlechter ein Raub des mächtigern Würgers, der durch Instinkt gezwungen, sie auffrißt. Oft ein Spiel der künstlichen Grausamkeit der Menschen.

Endlich müssen die Elemente und die leblose Natur selbst zur Klage dienen. Sind sie nicht mit einander im Streite? Die Stürme, die das Meer bewegen, und oft zu Tausenden die Menschen verschlingen; die Ungewitter, die über ganze Gegenden hinfahren, und die Hoffnung

des Landmanns; der durch harte Arbeit sein Leben ohnedem mühsam genug erhält, in einer Minute zernichten, die Erdbeben, die Städte in den Abgrund stürzen; sind dieß nicht Beweise von dem unvollkommenen Bau der Welt, müssen sie nicht Zweifel gegen die Vollkommenheit und Güte des Schöpfers erwecken (*)?

Nein, dieses und alles, was der Misvergnügte, oder der freche Spötter, zum Tadel der Schöpfung sagen kann, beweiset nicht, daß die Welt könnte besser seyn, rechtfertiget vor der nachdenkenden Vernunft keinen Zweifel wider die Güte und Weisheit des Schöpfers; gründet nicht die Vermuthung von zweyen höchsten Wesen, einem guten und einem bösen Schöpfer. Das natürliche Gefühl empört sich gegen diesen Gedanken, und viele und mancherley vernünftige Betrachtungen offenbaren den Ungrund desselben. Ich will einige derselben hier anzeigen.

1) Bey allen diesen Klagen wird durch einseitige Betrachtung das Uebel in der Welt zu groß vorgestellt. Die Liste des Uebels ist leicht groß zu machen. Denn die Welt ist groß. Sollte aber die Menge des Uebels auch noch groß scheinen, wenn das Gute gleichfalls gezählt, und damit verglichen würde? Die Summe der angenehmen

nehmen Empfindungen neben der Summe der unangenehmen gestellt, würde die Zahl der letztern nicht als unendlich klein verschwinden? Aber so ists, eben weil die unangenehme Empfindung wider die Natur ist, so wird sie leicht bemerket, die angenehme aber leicht übersehen. Daher vergißt der Mensch in einer verdrüßlichen Viertelstunde, wo er unzufrieden ist, mit seinem jetzigen Zustande — und Gott weiß, wie oft mit Unrecht! — da vergißt er alles des Guten, so ihm zu Theil worden ist, spricht der Welt die Vollkommenheit ab, weil er sie durch den Nebel der unangenehmen Empfindung nicht gewahr wird, urtheilt, daß die Welt voll Unvollkommenheit, weil er voll Unmuths ist.

2) Schändliche Unwissenheit nennt dasjenige Uebel, dessen überwiegender Nutze leicht zu erkennen, oder doch vernünftiger Weise zu vermuthen ist. Das allermeiste von dem, was in der Anklage des Schöpfers als Böse vorgestellet wird, ist offenbar gut, wenn man es auf einer andern Seite betrachtet. Die Stürme verwüsten. Aber Stürme reinigen auch die Luft von schädlichen Dünsten. Der Donner verheeret die Früchte. Aber er befördert

auch ihr Wachsthum. Und Stürme, Donner und Erdbeben müssen die Menschen bisweilen erinnern, daß sie, und ihre Werke, Staub sind, daß eine höhere Macht über ihnen ist, die sie zerschmettern kann. Ueberhaupt wo bliebe die Tugend ohne Unglück, wo Standhaftigkeit, Mitleiden? Und ist nicht immer eines Unglück des andern Glück? Allerley Krankheiten nehmen die Menschen hinweg. Aber sollten Menschen nicht sterben? Muß nicht ein Geschlecht dem andern Platz machen? Ganze Geschlechter von Thieren sind ein Raub des mächtigen Würgers. Gewiß das Unglück dieser Thiere ist dabey so groß nicht, als es vorgestellet werden kann. Alles wohlerwogen, möchten sie wohl noch dabey gewinnen. Speise mußte doch da seyn. Es ist ja eher ein Beweis von der Güte des Schöpfers, als vom Gegentheile, daß er die Materie, die schon als Speise nöthig war, hat Antheil nehmen lassen an dem Leben und an der Glückseligkeit. Es scheint übel zu seyn, daß die Menschen schwach gebohren werden, schwächer als die meisten unvernünftigen Thiere. Aber wenn das Kind in den ersten Monathen entlaufen könnte: wo bliebe die Ausbildung? Daß die Erkennt-

kenntnißkräfte und überhaupt die Fähigkeiten, die Glücksgüter und andere Vortheile des Lebens, ungleich ausgetheilet sind unter den Menschen, knüpfet dieß nicht das Band der Gesellschaft? Ist nicht Arbeit zur Gesundheit des Menschen nöthig, und eine mannichfaltige Quelle des Vergnügens? Sind es nicht die Bedürfnisse, die die Fähigkeiten des menschlichen Verstandes erwecken und wirksam machen? Der Schmerz selbst ist gut. Er erhöht die angenehme Empfindung. Er ist eine Quelle des Vergnügens bey der Erinnerung an das überstandene Ungemach.

3) Die meisten Beschwerden rühren davon her, daß der Mensch heimlich verlangt, sein Vernnügen sollte die einzige Absicht seyn, auf welches alles andere eingerichtet wäre; daß er voraussetzet, alle Vollkommenheit der Schöpfung müsse auf diesem Erdball vereiniget, oder derselbe müsse der vollkommenste Planete sey. Er legt zum Grunde, daß nach der Vollkommenheit dieses Lebens die Vollkommenheit der Schöpfung in Ansehung des Menschen beurtheilet werden könne. Und diese Gründe sind, wo nicht offenbar thö-

rigt, doch wenigstens willkührlich angenommen.

4) Das Endliche ganz vollkommen zu verlangen ist unvernünftig. Die Forderung, daß diese oder jene Unvollkommenheiten bey den Dingen dieser Welt nicht seyn sollten, ist also so lange ein unbesonnenes, verwegenes Begehren, bis ausgemacht worden ist, daß sie dem Guten unbeschadet hätten wegbleiben können. Will man z. B., daß die Menschen den unangenehmen Empfindungen nicht ausgesetzt seyn sollten: so muß man beweisen, daß alles das Gute, so nun in der Welt ist, daß das, was reel und gut ist am Menschen, und für den Menschen, hätte da seyn können, wenn jene Unvollkommenheit nicht gewesen wäre. Wie will man dieses beweisen? Das Gegentheil ist vielmehr offenbar. Genug, daß man nicht zeigen kann, daß irgend etwas schlechterdings böse sey, zwecklos in der Schöpfung vorhanden, oder nur die Lebendigen zu quälen, und ihre Glückseligkeit zu mindern. Genug, daß beym Bösen überwiegendes Gute überall leicht zu erkennen; wo nicht auf einer Seite, doch auf der andern. Und wie viele Hindernisse sind nicht dem

Ue-

Uebel entgegengesetzt! Wie ist nicht alles zur Erhaltung des Guten eingerichtet!

Würde also die Welt geschaffen seyn, wenn der Schöpfer Lust am Uebel hätte, oder, welches eben so viel sagt, durch seine Natur bestimmt wäre, das schlimmere vor dem bessern zu wählen?

(*) Die so oft, und selbst von *Maupertuis*, (Oeuvres Tom. I. p. 16.) wiederhohlte Declamation wider die Vollkommenheit unserer Erd-Welt, kann man in ihrer Quelle lesen beym Lucrez lib. I. V. v. 195. 256.

§. 10.

Besondere Betrachtung über das moralische Uebel.

Es ist eben so leicht der verwegenen Anklage des Schöpfers der Welt in Ansehung des moralischen Uebels Gründe entgegen zu setzen, bey denen die Vernunft sich beruhigen kann.

Kann die Welt eines weisen und mächtigen Schöpfers so voll von Uebertretung, Missethaten und Bosheit seyn? fragt der Zweifler.

Ich frage dagegen:

1) Was nennst du Welt? Ist das menschliche Geschlecht die Welt; und ist die Geschichte des irdischen Lebens die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechtes? Hätte Gott keine Menschen schaffen sollen; oder Menschen, die in dieser Welt nicht hätten übertreten können? Oder sollte er jedweder Uebertretung, jedweder aus Irrthum entstehenden bösen Begierde, oder nur der äusserlichen Handlung, unmittelbar widerstehen? Erwäge diese Fragen: und siehe, ob noch Vernunft in deiner Beschwerde ist.

2) Wenn der Schöpfer zur Verhinderung des Bösen solche Mittel gebrauchet die mit der Natur des Menschen bestehen können, Mittel, die seinen Ernst, wie seine Weisheit, offenbaren; wenn er die Ausbrüche desselben zum Guten lenket: kann man mehr verlangen, um von der Vollkommenheit seines Wesens auch in diesem Stücke sich zu überzeugen? Du kannst leicht erkennen, daß er das erste gethan hat, und noch immer thut. Das Gewissen, es sey was man will, ist ein mächtiger Zeuge. Der bösen Begierde hat er

die unangenehmen Folgen, den innerlichen und äusserlichen Schmerz, entgegen gesetzt. Die Leidenschaften müssen einander im Zaume halten. Und das Böse muß dem Bösen Einhalt thun. Auch bey den Leiden, so durch das moralische Uebel verursacht wird, ist das Uebergewicht des Guten, so damit verknüpfet ist, nicht schwer zu erkennen. Es befördern oft die Stürme in der moralischen Welt das Wachsthum der Tugend, und verherrlichen sie. Es ist viele Tugend in der Welt, wenn sie gleich nicht so hervorsticht, wie das Laster. "Das Ideal der moralischen Schönheit ist zerstreuet; aber durch diese Vertheilung kömmt eine Wirksamkeit im Ganzen heraus, die bey dem Maasse von Kraft, so der Menschheit zukömmt, ausserdem wohl nicht wäre zu erhalten gewesen."

Es ist nicht die Sache des Menschen, das Verhalten des Schöpfers zu rechtfertigen, und die Zulassung des Uebels in jedwedem einzelnen Falle zu erklären. Auch können wir nicht sagen, daß alles, was geschieht, an sich gut, und den Absichten des Schöpfers gemäß sey. Aber wenn der Mensch nicht im Stande ist, die Gründe des Verhaltens der göttlichen Weisheit bey

allem,

allem, was in der Welt ist, und geschieht, anzuzeigen: so darf er es noch weit weniger unternehmen, dieses Verhalten zu tadeln, und den Schöpfer eines Fehlers zeihen.

Die Summe von allen den bisherigen Betrachtungen ist diese. Daß Gutes in Menge vorhanden ist, dieß wissen wir gewiß. Offenbar beweiset die ganze Anlage der Schöpfung überall Güte und Weisheit. Ob dasjenige, was wir Unvollkommenheit nennen, im Ganzen erwogen, nach allen Verhältnissen und Folgen betrachtet, noch Uebel fürs Ganze, ob es der grössern Vollkommenheit unbeschadet hätte können verhindert werden; dieß können wir auch nicht in einem einzigen Falle gewiß wissen. Oft genug erfahren wir, daß dasjenige, was böse schien, auf einer andern Seite betrachtet, und in seinen Folgen erwogen, gut zu nennen. Kann die Vernunft hierbey in ihrem Urtheile noch lange unschlüßig bleiben? Ist hier Grund, den Schöpfer für ein ohnmächtiges, bösartiges Wesen zu halten, oder einen bösen Gott neben ihm anzunehmen? (*)

Wenn es dir aber mit deinem Eifer wider das moralische Uebel ein Ernst ist: so bessere dein Herz, und befördere Wahrheit und Tugend unter deinen Brüdern!

(*) Auffer

(*) Auſſer den Abhandlungen über dieſes Lehrſtück in **Hutchesons** Sittenlehre der Vernunft, B. I. Abſchn. IX. **Reimarus** N. R. Abh. IX. **Jeruſalems** Betrachtungen über die Relig. Betr. V. **Baſedows** Philaleth. §. 208. **Elementarbuch** dritt. St. bleiben **Leibnitzens** Theodicée und **Bilfingers** Comment. Philoſophica de origine et permiſſione mali praecipue moralis Tub. 1743, als Hauptſchriften noch immer ſchätzbar.

§. 11.

Vernünftig iſt es, nur einen Gott zu glauben.

Alle Gründe, die die Exiſtenz Gottes beweiſen, einzeln und zuſammen genommen, erweiſen nur die Exiſtenz eines einzigen Gottes. Ohne Grund würden wir mehrere annehmen. Es wäre alſo unvernünftig, mehr als einen Gott, d. i. mehr als ein höchſtes, unabhängiges Weſen anzunehmen, von welchem wir und alle Dinge, als von der höchſten und letzten Urſache, abhingen. Und ohne vernünftigen Grund den Gegenſtand der Religion vervielfältigen wollen, wäre die unbeſonnenſte Tollkühnheit.

Der blöde Sinn des Menſchen hat zwar oft nahe Quellen ſeines Glücks ſeine Götter genannt (a). Aber die Vernunft der Weiſeſten unter den Heyden hat ſich über dieſe bis zu

dem

dem einzigen höchsten Wesen geschwungen, und die Ungereimtheit der Vielgötterey erkannt. Die ganze Natur, einfach in ihren Gesetzen, so manchfaltig sie in ihrem Reichthume ist, ganz auf eine Absicht zusammen gestimmt, kündiget der Natur einen Schöpfer an; nicht mehrere. So bald wir nur erst mehr als einen Gott annehmen wollten; so wären auch für die Vielgötterey keine Grenzen mehr; so würden Gott und Religion ein Spielwerk der Imagination. Die Mehrheit der Dinge einer Art scheinet nur für eingeschrenkte, und von einer ersten Ursache abhängige Wesen sich zu schicken (b).

(a) S. Cic. N. D. II. 23. f.

(b) Ich glaube, man könnte sich mit diesen Gründen für die Einheit Gottes in der Nat. Theol. begnügen. Denn gewisse andere Argumente geben nur Blösen und den Feinden der Religion zum Spotte, und zur Chicane Anlaß. S. einige solche Argumente angezeigt in des Herrn D. Schuberts Methaphysik ad §. 922, und in des Hrn. Prof. Boehms Metaph. §. 712.

Zweytes Hauptstück.

Von dem Verhältnisse, in welchem Gott und die Geschöpfe mit einander stehen.

§. 12.

Ob Gott die Welt aus nichts geschaffen?

In den bisherigen Betrachtungen von Gott haben wir den Schöpfer nur als Baumeister betrachtet, als die Ursache von der Ordnung und Regelmäßigkeit, so in der Welt ist, von den Gesetzen, durch welche die Kräfte der Natur bestimmt sind, als den Schöpfer Himmels und der Erde, der Menschen und der Thiere.

Dieser Begriff ist ohne Zweifel ergiebig genug, um Religion darauf zu gründen, und unser Verhalten darnach zu bestimmen. Und man würde diejenigen nicht mit Recht unter die Gottesleugner zählen, die nach diesem Begriff einen Gott glauben.

Aber wir wollen nun doch die bisher bey Seite gesetzte Frage, ob Gott die Welt aus nichts geschaffen, oder ob die Materie, der Urstoff der Substanzen, ewig, und neben Gott selbstständig, aufmerksam untersuchen.

Die Materie — Was soll dieß heissen? Die Elemente der Körperwelt nur; oder auch die Seelen, und was sonst für denkende Substanzen in der Welt bekannt sind, dazu gerechnet? Ich kenne keine denkende Substanz, ausser dem Schöpfer, die ich um ihres Wesens willen für selbstständig, ewig und nothwendig halten müßte. Meine Seele nicht; diesen Geist, dessen Daseyn ihm selbst erst seit wenig Jahren bekannt ist, der einen Körper brauchet, um sein ihm bekanntes Denken anfangen zu können. Sollte der Stoff der Körperwelt ein selbstständiges Wesen seyn? Bey der leblosen Materie finde ich keinen Grund des Seyns in ihr selbst. Seyn oder Nichtseyn, scheinet bey ihr gleichgültig zu seyn.

Aber vielleicht ist dieß, daß etwas vorhanden ist, schon Grundes genug, um zu behaupten, daß ewig etwas vorhanden seyn mußte? Ja etwas; eine Urquelle des Seyns, ein Schöpfer, eine erste Ursache. Aber Etwas als Materie, als Urstoff? Das kann ich nicht einsehen.

Es ist wahr, ich kann die Art und Weise, wie etwas geschaffen werde, wo nichts war, mir nicht vorstellen, nicht begreiflich machen. Ich kann nicht aus nichts schaffen, und habe auch nie in der Natur etwas aus nichts werden sehen. Aber dieß ist kein Grund die Schöpfung aus nichts für unmöglich zu erklären. Wie viel anderes, wie vieles so natürlicher Weise geschiehet, kann ich nicht begreifen! Es kömmt mir gar nicht schwer an, zu glauben, daß das Wesen, welches Menschen und Thiere, Himmel und Erde, geschaffen, alles aus nichts geschaffen habe. Ich ohnmächtiger, ich niedriges Erden-Geschöpf, ich unmerklicher Theil der Schöpfung, ich kann aus vorhandenem Stoffe etwas regelmäßiges hervorbringen. Sollte mein Schöpfer nur auf diese Weise etwas schaffen können? Ich kann mir das Mögliche, so nicht wirklich ist, als wirklich gedenken; und halb — dürfte ich sagen, — bekömmt es dadurch die Existenz; es existirt in meinen Gedanken.

Zwar wäre bey Annehmung einer von sich selbst vorhandenen Materie, so wohl das Daseyn des Uebels zu erklären, als die metaphysische Freyheit der Geister (§. 51.) zu erweisen, ein neuer Grund vorhanden. Allein ist er auch wohl nöthig, um bey jenen Untersuchungen sich zu beruhigen?

Vernünftiger scheint es mir also zu glauben, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen, als daß der Klumpe roher Materie, das todte Chaos, oder das Getümmel unordentlich stürmender Elemente ewig, ewig neben Gott, selbst ständig für sich existirt haben sollte. Unterdessen scheinet es doch der sich selbst überlassenen Vernunft nicht so sehr zu verargen, wenn sie hier ungewiß bleibt, oder auf die entgegenstehende Seite sich neiget.

*) Wider die Schöpfung aus Nichts streiten unter den neuern Schriftstellern *Premontval*, S. la Theologie de l'Etre, in den Vües philosophiques tom. II. Amst. 1757, 8. und ein ungenannter in dem **System der Wesen** enthaltend die metaphysischen Principien der Natur, und dessen **Erläuterungen** 1769. Daß die Welt zwar nicht ewig, aber doch immer vorhanden gewesen, sucht zu beweisen *Robinet* de la Nature, Tome III. Einen Gegenbeweis findet man in *Schubert*. metaphys. p. 521. sequ.

§. 13.

Warum Gott die Welt erschaffen?

Das Verhältniß zwischen Gott und der Welt genauer zu bestimmen, kömmt es auch mit auf die Frage an, was Gott bewogen, die Welt zu schaffen; und zu was für einem Entzwecke er sie erschaffen?

Das

Wenn wir vernünftiger Weise dasjenige für die Absicht bey einer Einrichtung halten, welches zu befördern alles auf das genaueste mit einander übereinstimmt: so ist gewiß offenbar, daß die Welt, so weit wir sie nur einigermaßen genau kennen, so weit sie uns interessirt, eingerichtet und bestimmt sey, ein Wohnhaus der Lebendigen zu seyn, daß diese Glückseligkeit darinne geniessen. Eine andere Ursache können wir uns mit Grunde ohnedem nicht bey einer Welt gedenken (Metaph. §. 69. 72.) Also weil er gütig ist, hat Gott die Welt erschaffen; und das Wohl der Lebendigen ist der letzte Zweck der ganzen Einrichtung derselben.

Nicht um des Menschen willen, nicht um der vernünftigen Wesen willen allein, ist demnach die Welt geschaffen. Sondern wenn wir die Mannigfaltigkeit der empfindenden Wesen auf dieser Erde erwägen, und zum Grunde weiterer analogischer Schlüsse machen: so scheint es vielmehr, daß die unendliche Menge aller nur möglichen Arten von angenehmer Empfindung und Seligkeit, nach dem Ideal der vollkommensten Welt, (Metaph. §. ult.) der Zweck der Schöpfung sey.

Eine letzte Absicht muß etwas seyn, so an und für sich selbst gut ist, nicht in weiterer Rücksicht, ein *Extremum*, τελος. Die Verherrlichung Gottes, oder die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, kann ich mir wohl als eine

nothwendige Folge der Schöpfung, und als ein Mittel der Seligkeit der Lebendigen, gedenken; aber nicht als den letzten Zweck. Doch man s. *Schubert* p. 582. sqq. *Boehm* §. 796 sqq.

§. 14.

Von der Fürsehung Gottes.

Gott hat die Welt geschaffen, daß sie ein Wohnhaus unzähliger Arten von Geschöpfen seyn sollte. Dieß ist sie noch immer. Das Uebel, das unzertrennlich vom Guten in der Welt ist, hier und da Unordnung anrichtet, und die Glückseligkeit mindert, nimmt doch nicht so überhand, daß die Ordnung nicht immer wieder hergestellt, die Vollkommenheit im Ganzen nicht erhalten, oder noch immer vermehret würde.

Immerzu bringt die Erde aus ihrem Schooße Unterhalt für die Lebendigen reichlich hervor. Die Geschlechter der Thiere und Menschen werden fortgepflanzet, und bleiben im zweckmäßigen Verhältnisse unter einander a). Der halbfreye und halbgefesselte Mensch ist so weit frey, als er es seyn muß, um das Glück eines vernünftigen Geschöpfes geniessen zu können; und so viel durch die Dinge ausser ihm gebunden, daß seine Thorheit nie das Ganze zerrütten kann. Er arbeitet an seinem Glücke mit Fleiß und Klugheit. Aber wenn er es allein schaffen sollte!

Wenn nicht seine Anschläge ihm oft glücklich vereitelt würden, wenn nicht oft die Mittel, die die nöthigsten waren, aber an die er nicht dachte, oder die nicht in seiner Gewalt stunden, unvermuthet sich vor ihm fänden; wenn nicht so viele Gefahren, die dem menschlichen Leben drohen, die der Mensch zu wenig siehet, um durch Klugheit ihnen ausweichen zu können, ohne sein Zuthun von ihm abgewendet würden: wie schlecht würde der Mensch sein eignes Glück befördern? Unwissend, oft wider seinen Willen, schaffet er gutes, befördert die wichtigsten, heilsamsten Veränderungen. Das, worauf kein Mensch denket, oder was doch keiner völlig in seiner Gewalt hat, wenn er auch darauf denken wollte, das, wogegen der kurzsichtige Mensch so oft seine Anstalten richtet, systematische Glückseligkeit, wird unter dem menschlichen Geschlechte, und so weit wir die Welt kennen, bey einer anscheinenden, Zerrüttung drohenden, Unordnung, immer erhalten, und durch eine in unendliche Verknüpfungen versteckte, aber hier und da zur Bewunderung hervorleuchtende, Regelmäßigkeit befördert.

Dieß denken wir uns hauptsächlich, wenn wir von einer **Fürsehung** reden, wodurch die Welt **erhalten** und **regieret** würde; wenn wir behaupten, daß nicht nach **blindem** Glücke,

Schicksal, Zufall und Ohngefähr, die Veränderungen, in der Geisterwelt sowohl, als in der Körperwelt, erfolgten; daß eine höhere Macht, eben diejenige, die die Welt erschaffen, dieselbe auch erhalte und regiere. Und daß dieser Glaube kein Traum und ungegründeter Einfall, muß ein jeder Vernünftiger aus den kurz angezeigten Betrachtungen ohne Zweifel bald erkennen.

Wenn wir uns den Begriff von dieser Fürsehung mehr aufklären wollen: so müssen wir uns dabey Gott als allwissend und allgegenwärtig gedenken. Ja, anders können wir uns den Schöpfer der Welt gar nicht gedenken, als allwissend und allgegenwärtig. Es ist nicht nöthig, daß wir die Möglichkeit der Allwissenheit und Allgegenwart genau verstehen oder begreifen. Wenn wir nur nicht unnöthige willkürliche Bestimmungen dazu setzen: so ist nichts bey diesen Begriffen zu finden, so einen Einwurf dagegen gründete.

Auch ist nichts, so den vernünftigen Begriffen von Gott oder anderen Vernunftwahrheiten zuwider wäre, wenn wir annehmen, indem wir eine Fürsehung behaupten, daß Gott einen jeden Menschen, und ein jedwedes Stäubchen, an sich und in seinen Verhältnissen aufs Ganze,

aufs

aufs vollkommenste erkenne, von Ewigkeit und immerzu erkenne; daß er, indem er ein System unzähliger zum Wohlseyn bestimmter Creaturen werden und fortdauren heisset, auf das Wohl einer jeden derselben insbesondere, so wie auf die Verbindung derselben unter einander, zur Erhaltung der besten Absicht, sehe, und seine schaffende oder erhaltende Macht und Weisheit dahin gerichtet seyn lasse. Diesem widersprechen heisset der Fürsehung überhaupt, und den vernünftigen Begriffen von Gott widersprechen. Der Wahn, als ob die Fürsehung zwar aufs Ganze, aber nicht auf jedweden Theil, aufs Große aber nicht aufs Kleine, auf die Geschlechter und Arten, aber nicht auf die einzelnen Geschöpfe, sich erstrecke, ist widersinnig und grundlos (b).

Dieß freylich wäre wider die Gründe unserer Erkenntniß von Gott und der Fürsehung, wenn wir uns einbilden wollten, daß Gott dabey auf das Individuum anders, als in Beziehung auf die größte Vollkommenheit des Ganzen, Bedacht nehme; oder daß er mit zwecklo-ser Uebergehung der natürlichen Mittelursachen, und wider die zur Gründung und Erhaltung der Regelmäßigkeit des Ganzen bestimmten Gesetze, unmittelbar wirke. Aber wenn das Wohl der Lebendigen der offenbare Zweck der Schö-

pfung ist: so läßt sich nicht behaupten, daß dasselbe der unbedingten Nothwendigkeit der Gesetze, nach welchen die leblose Natur eingerichtet ist, unterworfen sey; sondern daß vielmehr die Gesetze der Körper-Welt zum Besten der Geister-Welt, nach den Erfordernissen, die bey einem jedweden lebendigen Wesen der Schöpfer voraus gesehen hat, und immer sieht, und nach der dabey bedachten Vollkommenheit des Ganzen angeordnet und bestimmt seyen.

Ob übrigens die Erhaltung der Welt eine Wirkung Gottes wie die Schöpfung, eine fortwährende Anwendung der schöpferischen Kraft; oder ob Gott durch einen Act der Schöpfung alles also gegründet, daß von dort an alles nun natürlich geschieht, nichts mehr unmittelbar geschaffen wird; dieß sind Fragen, bey denen die Begriffe leicht in dem Dunkelen unserer Unwissenheit sich verlieren, die aber auch, der Religion unbeschadet, unausgemacht bleiben können.

Die Einwürfe wider die Fürsehung sind von eben der Art, wie die Einwürfe wider die Existenz Gottes, oder wider die Weisheit und Güte desselben; Einwürfe der vermessenen Unwissenheit, auf offenbar falsche, oder willkürliche oder zu weit getriebene Folgerungen und Hypothesen gegründet (c).

(a) Süß-

(a) Süßmilchs göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes. Berl, 1765.

(b) S. Käſtners Betrachtungen über die Art, wie allgemeine Begriffe im göttlichen Verſtande ſind.

(c) Reimarus Abh. VIII. XI. Jeruſalem Betracht. IV.

§. 15.

Gottes Wille das höchſte Geſetz für uns. Was die Vernunft davon erkennet?

Wenn alles in der Welt, ſo weit wir ſie kennen, vermöge der Einrichtung des Schöpfers, mit einander übereinſtimmt, die Glückſeligkeit der Lebendigen zu befördern: ſo iſt ja ohne Zweifel der Wille Gottes, das auch durch die frey, nach angenommenen Grundſätzen und deutlicher Vorſtellung, wirkenden Geſchöpfe dieſe Glückſeligkeit befördert werde, daß ihre Handlungen darnach eingerichtet ſeyn ſollen. Daß insbeſondere die Menſchen, deren Wohlſeyn von ihrem wechſelſeitigen Verhalten ſo ſehr abhängt, ſich alle als gleich abhängig von einem höchſten Weſen, als Mitbürger eines Staates und als Brüder betrachten ſollen.

Und wenn der Mensch diesen göttlichen Willen erkennet: so muß er es ja wohl für seine Pflicht halten, nach demselben, als seinem höchsten Gesetze sich zu richten? Das Gewissen, ein Trieb, der von der Natur kömmt, wie er auch in ihr gegründet ist, befiehlt es ihm. Und die Vernunft stimmt damit überein. Sie lehret den gütigsten Vater lieben, und den allmächtigen Herrn verehren. Sie erkennet den Heiligen, der nicht Lust hat an Missethat und Uebertretung; und den Gerechten, der nach weiser Güte, nicht zweckwidrig, nicht partheyisch, sondern nach Verdiensten, nach dem Verhalten gegen die Gesetze der Ordnung und allgemeinen Vollkommenheit, Gutes und Böses austheilet; zur Aufmunterung der Rechtschaffenheit, zum Schrecken des Lasters, sich gütig und mächtig beweiset. (Metaph. §. 63.). Sie unternimmt nicht seine Rathschlüsse bey allem, was in der Welt geschieht, zu erklären; aber es ist ihr leicht bey den Zweifeln, so wider die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes von der vermessenen Unwissenheit vorgebracht werden, sich zu beruhigen. Indem sie von allem dem, was sie sieht und gewiß weiß, auf das Verborgene, von dem, was bereits geschehen ist, auf das künftige schliesset; indem sie bald dem Begriffe vom Schöpfer, wie alle vernünftige Betrachtungen ihn gründen, bald den natürlichen Folgen der Handlungen

nach-

nachdenket; wird sie vollkommen überzeugt, daß, wenn der Mensch sich gründlich beruhigen, des Wohlgefallens des Schöpfers, von dem sein Glück abhängt, sich versichern, und nicht künftige — wer weiß wie lange währende! — eigene Unglückseligkeit gründen wolle, er sich befleißigen müsse, seine Kräfte, nach dem göttlichen Willen, zur Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt, zur Erhaltung der Vollkommenheit und Ordnung in der Welt, anzuwenden.

§. 16.

Vernunftgründe ein Leben nach dem Tode zu hoffen oder zu fürchten.

Wir müssen uns den Schöpfer der Welt als das vollkommenste Wesen vorstellen. Insbesondere haben wir von seiner vollkommensten Güte so mannichfaltige und deutliche Beweise, daß wir das beste von ihm zu hoffen, hinreichenden Grund, aber gar keine Ursache haben, zu vermuthen, daß uns weniger Glückseligkeit beschieden seyn sollte, als uns, der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet, zu Theil werden kann.

Ist nicht hiedurch die Hoffnung eines Lebens nach dem Tode, die Hoffnung der Unsterblich-

keit

keit, schon zum vernünftigen Gedanken gegründet? Eine geheime Stimme, scheint es, saget dem Menschen: du bist zu einem andern Leben, als dieses irdische ist, du bist zur Unsterblichkeit bestimmt; dieß ist nur die erste, oder vielleicht die zwote Stufe der Entwickelung der in dir verborgenen Fähigkeiten; ein anderes Leben, aber auf dieses gegründet, stehet dir bevor. Auch ohne es beweisen zu können, hoffet dieses der Mensch.

Vielleicht ist diese innerliche Stimme nichts, als die Vernunft in dunkeln Begriffen. Ich nehme sie für nichts anders an. Aber wenn es nur Vernunft ist.

Verschiedene Betrachtungen unterstützen meine Hoffnung. Ich sehe in der Natur nichts umkommen. Kein Theilchen der Materie, keine körperliche Kraft, kömmt um. Und Geistes-kräfte, Verstand und Einsichten, Wille und Seligkeit, die letzten Zwecke der Natur, sollten also hinfällig seyn? Ich sehe in der Natur nichts als Verwandlung. Ich sehe Thiere eine Larve abwerfen, und in einer bessern Gestalt verneuert leben. Vernichtung sehe ich in der Natur gar nicht. Und mein Geist kann nicht umkommen, als durch Vernichtung; wenigstens ist er nicht verweslich, wie ein Körper, und ich habe nicht

Ur-

Ursache zu fürchten, daß er mit dem Körper sterben müßte. Ob er nicht immer einen Körper zum Denken nöthig habe, weiß ich zwar nicht. Aber ich weiß auch nicht, wie er in diesem groben irdischen Körper, und mit Hülfe solcher Werkzeuge, das Geschäfte des Denkens verrichtet. Ein feinerer, dem irdischen Auge unsichtbarer Körper, in diesen sterblichen Körper verhüllt, könnte vielleicht den neuen Menschen vorstellen. Sollte der unbegrenzte Trieb nach Vollkommenheit und Glückseligkeit, der, wenn er nicht gerade auf kurze Zeit an eine irdische Empfindung gefesselt ist, eine beständige Quelle von Wunsch und Hoffnung ist, sollte der blos um dieses Lebens willen der menschlichen Natur also eingeprägt seyn? Ich kann mich nicht davon überreden. — Und mein Vermögen zu denken, mich, die Welt, den Schöpfer, zu erkennen; mein Vermögen, Vergnügungen der höhern Art zu empfinden, sollte schon bey dieser Grenze sein Ziel haben? Es ist zu viel für dieses Leben.

So bald ich annehme, daß das Leben der menschlichen Seele mit diesem irdischen Leben ein Ende nehmen wird: so verliere ich mich in ungereimte Folgen und widersprechende Gedanken. So kann der Mensch Gott, wie einem irdischen Herren, trotzen, wenn er nur Muth genug hat das Leben zu verachten (a)? So sind die Folgen

gen der Handlungen in diesem Leben die einzigen vernünftigen Bewegungsgründe? So wäre uneigennützige Tugend Thorheit, und die vornehmste Quelle ihrer Stärkung und Beruhigung wäre dahin (b)? Oder locket der Schöpfer etwa nur durch täuschende Hoffnung, die er nie erfüllen will, nicht erfüllen kann, zur Tugend? Sollte irrende Hoffnung nur der Lohn ihres der Welt verborgenen Eifers, der geheimen wohlthätigen Bemühungen seyn? Der listige Bösewicht sollte triumphirend über die leidende Unschuld auf ewig die Scene verlassen?

Aber wenn dem Menschen noch ein Leben bevorsteht; hat der Ruchlose, der seine Pflichten nicht erfüllet, der den Gesetzen, die die Vernunft als göttliche Gesetze erkennet, entgegen handelt, hat dieser nicht Ursache, das künftige Leben zu fürchten, wie es der Rechtschaffene hoffet? Er fürchtet es, und er hat Ursache es zu fürchten. Ists nicht wahrscheinlicher, daß dieses Leben in jenes andere natürliche Folgen haben werde, als daß es sie nicht haben werde? Darf der Ruchlose hoffen, daß der Schöpfer ihn halten werde, wie den Rechtschaffenen? Kann er vernünftiger Weise sich mit der Vernichtung trösten? Muß er nicht ewige Strafen, natürliche, oder durch den richterlichen Ernst des heiligen, weislich gütigen Gottes, das Böse bezeichnende, hindernde Strafen fürchten?

Wenn

Wenn diese Furcht von der unpartheyschen Vernunft nicht völlig, bis zur dauerhaften Beruhigung, gehoben werden kann; wenn diese Hoffnung eines künftigen Lebens nur bis zu einem überwiegenden Grade wahrscheinlich ist, wären auch die Gründe dieser Furcht und Hoffnung nicht völlig evident: so würde ja doch die Vorschrift der Vernunft diese seyn, daß der Mensch sich bemühen müsse, auf Erden also zu leben, daß er sein anderes Leben freudig hoffen darf, nicht beängstiget fürchten muß.

(a) S. Kästners Erläuterung eines Beweisgrundes für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Göttingen 1767.

(b) S. den Phädon des Herrn Mendelsohn.

§. 17.

Sehnsucht der Vernunft nach einer höhern Offenbarung.

Dieß sind Gedanken der Vernunft über Gott und über das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Die allermeisten derselben finden sich häufig in den Systemen der alten Philosophen, und unter den Meynungen der heydnischen Völker. Aber es ist nicht zu leugnen, daß die Philosophen, die bey diesen Betrach-

tungen der Wahrheit am nächsten gekommen sind, sie doch nicht mit festem Beyfalle behalten, noch alle genugsam auf die praktische Philosophie angewandt haben. Wie leicht die Philosophie sich hierbey verirre, beweisen noch immer die Beyspiele derjenigen, die ihrer Vernunft allein sich überlassen wollen. Es scheinet daher bey der Erkenntniß dieser wichtigen Wahrheiten allerdings eine höhere Bestätigung nöthig, um die Ueberzeugung so zu vollenden, daß ein kräftiger Entschluß, sein Leben darnach zu bestimmen entstehet, und um dem tückischen Zweifel und der sophistischeu Vernunft Grenzen zu setzen. Nicht zu gedenken, daß der größte Theil des menschlichen Geschlechtes nicht zum philosophiren, sondern nur zum glauben geschickt ist.

Sollte ein solches höheres Licht vorhanden seyn, eine Offenbarung, die die Wünsche der Vernunft erfüllete, die das Gewisse in der vernünftigen Erkenntniß von Gott bestätigte, das mit Vernunft, doch ohne völlige Ueberzeugung, vermuthete gewiß machete, die insbesondere die Lehre von der Einheit Gottes, von dem Ursprunge der endlichen Wesen, von der Fürsehung, von der Seelen Unsterblichkeit, und der Bestimmung des Menschen aufklärte, und ausser Zweifel setzte; die der Unruhe und Ungewißheit der menschlichen Vernunft bey den Untersuchungen der prak-

praktischen Philosophie zu Hülfe käme, und die überhaupt nichts enthielte, was der freyen nachdenkenden Vernunft zuwider wäre: eine solche Offenbarung wäre ja wohl anzunehmen. Es ist der Mühe werth, sich mit Fleiß nach ihr zu erkundigen; und Feindseligkeit gegen das menschliche Geschlecht wäre es, wenn man das Ansehen einer solchen Religion angreifen wollte; fehlte es auch sonst an überzeugenden Beweisen ihres göttlichen Ursprunges.

Geschichte der natürlichen Theologie.

§. 1.

Natürliche Theologie der alten orientalischen Völker.

Wenn wir auf die Religion des gemeinen Haufens bey den meisten Nationen sehen: so ist wohl nicht zu leugnen, daß nicht Vielgötterey die älteste der herrschendenden Re-

ligionen gewesen (a). Aber keinesweges lässet sich dieses von den Systemen der Philosophen behaupten; obwohl die Philosophen, entweder aus Vorurtheil, oder aus Gefälligkeit, sich nach dem herrschenden Wahn, hier und da in einem Stücke ihres Systems, oder in ihren Ausdrücken, bequemt, vielleicht auch durch die emblematische Vorstellung von der Gottheit, ihren Eigenschaften und Wirkungen, zur Bestätigung der Vielgötterey mögen Gelegenheit gegeben haben.

Die älteste philosophische Meinung von Gott und dem Ursprunge der Welt scheint das **System der Emanation** gewesen zu seyn; nach welchem alle Dinge, Geister und Körper, aus einem ewigen Wesen einmal ausgegangen, zu welchem sie auch einmal wieder zurückkehren würden. Von diesem System finden sich deutliche Spuren bey der Philosophie und Religion der meisten orientalischen Völker.

Nur das System der Persischen Philosophen, der **Magier**, welches den **Zoroaster** zum Urheber haben soll, scheinet einigen eine Ausnahme davon zu machen, und den Ursprung aller Dinge, den Grund des Laufes der Natur, in zweyen höchsten Wesen, einem Guten und einem Bösen, zu setzen. Gewiß ist es, daß wie

bey

bey vielen alten Völkern die Meynung von einem sehr mächtigen bösartigen Wesen herrschete: also es nicht an Gründen fehlet, wenn man behaupten will, daß der Arihman der Perser, als ein unabhängiges, neben dem guten Gotte Oromasdes gleich ewiges Wesen, von ihnen gedacht worden. Aber gleichwie die ganze Geschichte dieser alten Meinungen und Männer überall an Ungewißheit grenzet: also kann man wenigstens mit eben so vielem Scheine das theologische System der Perser also vorstellen, daß nach demselben aus einem höchsten Wesen alles entsprungen, und Oromasdes den ersten Act der Generation, Arihman aber die gleich damit verknüpfte Einschränkung oder Unvollkommenheit, bedeutete.

Diese Vermuthung wird dadurch nicht wenig bestätiget, daß bey den orientalischen Völkern nichts gewöhnlicher ist, als Eigenschaften, Wirkungen und Verhältnisse zu personificiren (b).

(a) S. *Hume* Natural History of Religion, Sect. I, Doch ist auch gewiß, daß bey einigen, sonst rohen und tummen, Völkern die Meynung von einem höchsten Wesen, als die allgemein herrschende, gefunden worden ist. Ein Beyspiel davon sind noch jetzt die Whida-Schwarzen. S. Samml. aller Reisebeschr. B. IV. S. 526.

S. die Dissertation concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos, vor der history of Hindostan &c. translated from the Persian by *Alex. Dow.*

§. 2.

Theologie der Griechen.

Der Lehrbegriff der Emanation findet sich auch in den Denkmalen der ältesten griechischen Theologie. Bey der fabelhaften Theogonie und Kosmogonie der philosophischen Dichter vor der Zeit der Sectenphilosophie, fallen die Spüren davon deutlich in die Augen.

Auch **Pythagoras** hatte, wie es scheint, diese Meynung, doch nur in Ansehung des Ursprunges der Geisterwelt, oder überhaupt der **Formen.** Die Materie scheint er als ewig und unentsprungen angenommen zu haben. Schwer zu bestimmen ist es, was Pythagoras eigentlich für einen Begriff sich gemacht von dem Verhältnisse Gottes, oder der Urquelle des Lebens und der Bewegung, gegen die Materie, oder von der Art, wie beyde mit einander vereinigt seyn. Wenn es richtig ist, daß er die Gottheit mit einer Seele verglichen: so war sein Begriff wenigstens orthodoxer, als derjenige,

den

den nachfolgende griechische Philosophen scheinen gehabt zu haben.

Dem Xenophanes, dem Stifter der Eleatischen Schule, wird das zweyte unter den alten Philosophen berüchtigte theologische System zugeschrieben, dasjenige, bey welchen der richtige Begriff von Gott völlig verschwindet. Denn dieser Philosoph, und seine ersten Nachfolger sollen unter Gott nichts anders sich vorgestellet haben, als das unendliche Ganze, welches ewig und in sich selbst gegründet wäre, einartig und unbegreiflich in seinem innersten Wesen. Sie verachteten die natürlichen Denkarten der menschlichen Vernunft in allen Stücken. Ist es Wunder, wenn sie in Geweben von unbestimmten und dunkeln Begriffen sich hier verlohren? Auch die andere Classe der Eleatischen Philosophen, die in ihrer Einbildung die Welt aus Atomen ohne Hülfe eines verständigen Wesens werden liessen, Demokrit, Protagoras und Diagoras, haben sich von den Begriffen der gesunden Vernunft aufs weiteste entfernt.

Nicht viel richtiger scheint auch Heraklit von Gott gelehret zu haben. Denn ob er gleich unter dem Namen des Feuers Gott von der übrigen Materie unterschied; so unterschied er

ihn doch nicht von dem, was zusammen Welt ist.

Diesen der gesunden Vernunft so anstößigen Begriff verwarf **Anaxagoras**, ein Philosoph der **Jonischen Secte**, deren erste Lehrer auch in einem zweydeutigen Rufe in Ansehung der Religion stehen. **Anaxagoras** erkannte und lehrte, daß neben der Materie ein unendlicher Geist als Schöpfer angenommen werden müsse, wenn man vom Ursprunge der Welt etwas vernünftiges denken wollte. Dieser Lehrbegriff wurde in der Schule des **Sokrates**, dem die vortreflichsten Lehren von der Fürsehung in den Mund geleget werden, fortgepflanzet; aber durch die Bestimmungssucht der systematischen Speculation bald wieder verfälschet oder verdunkelt. **Plato** mengt Pythagorische Emanation der Geister und Formen (Ideen) mit darunter. **Aristoteles** hielt die Welt für ewig, und Gott für das Principium der Bewegung des Ganzen, welches auf die Welt, nach der Art, wie unsere Seele auf ihren Körper, wirkete. Nicht immer stimmen seine Lehren mit einander überein.

Epikur nahm das Demokritische System an; verkannte bey dem Ursprunge der Welt den weisen Schöpfer, verkannte die Fürsehung, und ist also bey allen seinen Göttern, die er um der

An-

Anticipation willen annahm, ein Gottesleugner, wenn je einer war.

Der Lehrbegriff der ersten Stoiker scheinet nahe mit dem Heraklitischen überein zu kommen. Die spätern Philosophen aus dieser Schule haben besonders trefliche Lehren von Gott und von der Fürsehung, die freylich nicht immer aufs beste zusammen hängen, zum Theil aber doch gut angewandt wurden, zu praktischen Folgerungen. Als die Seele der Welt, wesentlich mit ihr vereinigt, und alle ihre Theile durchdringend, scheinen auch diese die Gottheit sich vorgestellt zu haben.

In der Schule der Peripatetiker hat sich noch besonders Straro von Lampsakus als einen Irrlehrer in der Theologie bekannt gemacht. Es ist schwer, seine Meinung genau zu errathen. Offenbar disputirte Straro wider die Lehre derjenigen, die ein von der Materie unterschiedenes verständiges Wesen zum Schöpfer annahmen. Er soll auch das System der Atomen verworfen haben. Die Kraft des Ganzen unterschieden von den Kräften der einzelnen Elemente, scheint dasjenige gewesen zu seyn, was er unter der Natur verstund, die er an die Stelle des verständigen und von der Materie unterschiedenen Principiums setzte.

§. 3.

Zustand der natürl. Theologie von Ausbreitung der christlichen Religion bis auf die Reformation der Wissenschaften.

Die Ausbreitung der christlichen Religion gab der natürlichen Theologie eine andere Gestalt (Philos. Gesch. §. 35.). Die Alexandrinische Schule, die um diese Zeit die berühmteste war, hielt sich hauptsächlich an die erhabenen Pythagorisch-Platonischen Begriffe von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt; überschüttete sie aber mit einer Menge von allen Religionen entlehnter Geheimnisse und Ceremonien. Der Aberglaube nahm dadurch eine ehrwürdige blendende Gestalt an. Und der Denker wurden immer weniger.

In den darauf folgenden Zeiten verliert sich, bey dem überhaupt schlechten Zustande der Gelehrsamkeit, die Geschichte der natürlichen Theologie zu sehr in der Geschichte der besondern Religionen, als daß es hier nützlich seyn könnte, die Spuren davon aufzusuchen.

Die Peripatetische Philosophie führte sowol bey den Saracenen, als bey den Scholastikern, von Zeit zu Zeit einige auf Abwege, in

den

den Lehren von Gott, der Fürsehung und der Seelen Unsterblichkeit. Doch auch dadurch ist in der Hauptsache der Zustand der natürlichen Theologie nicht merklich verändert worden; ausser daß auf die letzte dieß einigen Gelegenheit gab, andere alte Philosophen, sonderlich den Plato, wieder hervorzuziehen, dessen Lehren mit der christlichen Religion besser übereinzukommen schienen.

§. 4.

Geschichte der natürlichen Theologie in den neuern Zeiten.

Es erschien endlich die Zeit der neuen Systeme. Die berühmtesten darunter wurden von Männern ausgedacht, die den Vorzug der Geometrie in Ansehung der Evidenz ihrer Wahrheiten kannten, und daher der Philosophie, und besonders auch der natürlichen Theologie, dadurch aufzuhelfen vermeynten, daß sie die mathematische Lehrart, oder genauer es auszudrucken, die Beweise aus den Begriffen, in ihr einführten. Der Versuch wurde gemacht, und erregte bey der Menge eine Zeit lang Beyfall und Bewunderung. Aber zum Unglücke fand es sich, daß sich diese Methode auch zum Behufe der Irrlehren anwenden ließ. Spinoza, dessen Lehrbegriff viele Aehnlichkeit mit dem alten

Elea-

Eleatischen hatte, wurde davon ein überzeugendes Beyspiel. Nichts desto weniger fuhr ein grosser Theil fort, die natürliche Theologie auf diese Weise zu behandeln; und kein Satz der Offenbarung blieb fast mehr übrig, den nicht irgend ein Philosoph in seiner metaphysischen Theologie bewies. Das schlimmste hierbey war wohl dieß, daß mancher sich einfallen ließ, um seine metaphysischen Beweise desto mehr geltend zu machen, andere viel kräftigere Beweise, die er sich in einer ungeschickten Wendung dachte, zu verachten. Dieser fruchtlosen, gefährlichen Demonstrirsucht überdrüßig, scheinen nunmehr einige auf die andere Seite ausschweifen zu wollen; indem sie, statt dem Zusammenhange der Begriffe und Urtheile vernünftig nachzuforschen, für rathsamer halten, einem innern Gefühle, oder ich weiß nicht was für einem Menschenverstande, die Wahrheit abzulauren. (*)

(*) Sehr deutlich erklärt sich dahin der Verfasser des oben citirten Appeal to Common sense in Behalf of Religion.

(**) Man kann mit Nutzen über die Geschichte der nat. Theologie nachlesen des *A. Batteaux* Histoire de causes premieres. Paris 1769. Von bekanntem grossem Werthe, in Rücksicht auf die Geschichte der Meynungen, ob wohl nicht allein, doch hauptsächlich, ist *Cudworth's* Systema intellectuale uniuersi.

Nöthige Verbesserungen.

S. 28. lis **entsprechende** statt **entstehende.**
S. 345. könnte für **todte Kraft, lebendige Kraft,** besser **unthätige, wirksame,** gesetzt werden.
Ebend. ist S. statt §. bey der Citat. der **Wolf. Metaph.** zu setzen.
S. 379. nach den Worten: **menschliche Seele** seyn sollte wohl noch stehen: **oder es könnte derselbe vielleicht bloß von der äusserlichen Ursache der Entwickelung und Bildung der Kräfte herrühren.**
S. 412. Z. 14. muß stehen (§. 10.) statt (§. 60.)
S. 436. Z. 9. lies **sogleich** für **zugleich.**
S. 438. *to* für *tu.*

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feder, Johann Georg Heinrich,

Logik und Metaphysik

Göttingen ; Gotha 1771
Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.164
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11108993-1
VD18 11793651-005